ثقافتنا
في مواجهة
العصر

إهـــــــداء2006

ورثة الكيميائي/ محمد فاروق الفران

الإسكندرية

ثقافتنا فى مواجهة العصر

الطبعة الرابعة
١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م

© دار الشروق
بيروت : ص.ب : ٨٠٦٤ - هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٧٦٥ - ٨١٧٢١٣ - برقيا داشروق - تلكس : SHOROK 20175 LE
القاهرة : ١٦ شارع جواد حسني - هاتف ٣٩٣٤٨١٤ - ٣٩٣٤٥٧٨ برقيا : شروق - تلكس : 93091 SHROK UN

الدكتور زكي نجيب محمود

ثقافتنا في مواجهة العصر

دار الشروق

المحتويات

صفحة

كلمة تقديم

فى هذا الكتاب محاولة ثالثة أقدمها الى القارىء ، ساعيا بها ـ كما سعيت بسابقتيها ـ نحو صيغة ثقافية تلتقى فيها أصولنا الموروثة مع ثقافة العصر الذى نعيش فيه .

كانت المحاولة الأولى فى كتاب « تجديد الفكر العربى » .

وكانت الثانية فى كتاب « المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى » .

وها هى ذى المحاولة الثالثة فى هذا الكتاب « ثقافتنا فى مواجهة العصر » فلئن تفرقت زوايا النظر فى فصول هذا الكتاب، الا أنها تلتقى كلها عند هدف رئيسى واحد ، هو النظر فى ثقافة عصرنا من جهة ، ثم النظر فى ثقافتنا الموروثة من جهة أخرى ، بحثا عن وسيلة تلتقى بها الثقافتان عند أبناء الأمة العربية فى يومهم الجديد .

فما هى أهم العناصر فى ثقافة عصرنا ؟ عن هذا السؤال نجد محاولة الجواب فى « لمسات من روح العصر » وفى « منطق جديد لفكر جديد » وفى غيرهما من فصول الكتاب .

وكيف واجهنا تلك الثقافة العصرية حين وفدت الينا فيما وفد من عناصر الحضارة الغربية الجديدة ؟ أكان ذلك بالقبول ؟ أم بالرفض ؟ أم بالتعديل ؟ وجواب هذا تراه فى « الأصالة والتجديد فى الثقافة العربية المعاصرة » بصفة خاصة ؛ ثم الى أى حد يجد العربى مشكلاته الفكرية منعكسة فى المذاهب

الفلســـــفية المعاصرة ؟ ألا يجــوز أن تكـــون تلك المذاهب كلها منبثقة من أزمات عقلية حدثت هناك ولم تحدث هنا ، ومن ثم تعذر على الدارسين عندنا أن يردوا أوجه التســـاؤل التى حاولت تلك المذاهب الفلسفية أن ترد عليها ؟ عن هذه الأسئلة هنالك محاولات للجواب ، يجد القـــارىء بعضها فى « موقف العرب من المذاهب الفلسفية المعاصرة » كما سوف يجد نموذجا لاتجاهين رئيسيين فى الفكر الفلســـفى المعـــاصر ؟ متمثلين فى « سارتر » و « رسل » وضعنا الى جانبهما موضـوعا شـــبه فلسفى تعرض له علم من أعلام الأدب والفكر عندنا ، هو توفيق الحكيم فى كتابه « التعادلية » ليرى القارىء أين تتفق مشـــكلاتنا الفكرية مع مشكلات الغربى ، وأين تختلف .

فاذا كان هنالك اختلافات رئيســـية بين مشــــكلاتنا ومشكلاتهم ، وبين حلولنا وحلولهم ، فهل من سبيل الى التلاقى ؟ عن هذا السؤال يجيب الكاتب فى « التوفيق بين ثقافتين » وفى غيره ؛ ثم اذا كان لابد عنـــدنا من ثورة فكرية نغير بها بعض الوقفات ، كالتى عبرنا عنها فى « أزمة العقل فى حيـــاتنا » وفى « الواقع وما وراء الواقع » وفى غيرهما من فصول ، فكيف تكون الثورة ؟ لقد عرضنا نموذجين من ثورة الفكر جوابا عن هـــذا السؤال ، تلك وأمثالها هى أنواع الأسئلة التى تعرضت لها فصول الكتاب ، فاذا خرج القارىء من هذا الكتاب بمثل ما خرج به من الكتابين السابقين ، وهو أن يجد بين يديه موضوعا يتحداه ، وان يشعر فى مواضع كثيرة فى معارضة الرأى الذى لا يراه برأى آخر من عنده يراه ، كنت سعيداً بما حققته من اثارة القضـــية واستثارة الرغبة فى بحثها .

الا ان النية خالصة ، وعلى الله التوفيق .

د . زكى نجيب محمود

الأصالة والتجديد في الثقافة العربية المعاصرة

١

صميم الثقافة العربية ـ لا فرق في ذلك بين قديمها وحديثها ـ هو أنها تفرق تفرقة حاسمة بين الله وخلقه ، بين الفكرة المطلقة وعالم التحول والزوال ، بين الحقيقة السرمدية وحوادث التاريخ ، بين سكونية الكائن الدائم وديناميية الكائن المتغير ، فالأول جوهر لا يتبدل ، والثانى عرض يظهر ويختفى ، على أنها تفرقة لا تجعل الوجودين على مستو واحد ، بل تتخذ من عالم الحوادث رمزا يشير الى عالم الخلود ، فمهما تكن طبيعة الواقع والأحداث ، مما يقع عليه البصر والسمع ، فليست هى الا علاقات تشير ـ لصاحب البصيرة النافذة ـ الى الكائن الروحانى الكامن وراءها ، الى مبدعها ومجريها ، وسواء نظرنا الى الانسان باعتباره عالما صغيرا ، أو نظرنا الى الكون كله باعتباره انسانا كبيرا ـ وهى مقابلة يكثر ورودها فى ثقافة العرب الأقدمين ـ فان مادة الجسم فى كلتا الحالتين ، انما هى ستار يستتر وراءه روحا يمتنع على الفناء .

تلك التفرقة الفاصلة بين ظاهر الأمر وباطنه ، هى المنبت العميق الذى يوضح لنا ما يقسم رجال الثقافة عندنا فى فترات التحول ، قسمين ، اطلق عليهما حينا (فى عشرينات هذا القرن وثلاثيناته) أسماء القديم والجديد ، وحينا آخر (فى أيامنا هذه) أسماء الرجعية والتقدمية ، وذلك ان رجال الثقافة هؤلاء ، كلما عصفت بهم رياح الحوادث ، ونظروا حولهم فاذا هذا الهيكل الصورى راسخ كالجبال العاتية التى لا تنال منها الرياح ، ظن منهم فريق أن النجاة هى فى اعتصامهم بأركانه ، وظن فريق آخر الا نجاة

الا فى الخروج منه ليلوذوا بهيكل ثقافى آخر ، اقامته حضارة اخرى ، اثبت العصر نجاحها،ومهد لها سبيل السطوة والسيادة، فأنصار القديم أو الرجعيون هم - فى كلتا الفترتين - الذين يلوذون بالمبادىء نفسها وبالقواعد نفسها ، وبالصورة نفسها التى ميزت الثقافة العربية الكلاسية ، والتى قلنا عنها أنها فى صميمها تفرقة بين عالم الأزل وعالم الزوال ، وأما انصار الجديد أو التقدميون ، فهم الذين يودون لو بتروا الشجرة من جذورها ، فلا يعود الظاهر مردودا الى الباطن ، ولا الحاضر منسوبا الى الماضى ، ولا الأحداث محكومة بمبادىء سوى المبادىء التى تقررها نحن المعاصرين لها ، حتى لا نترك قيادة الأحياء للموتى .

ولم يكن ذلك البناء الهيكلى للثقافة العربية فى صميمها ، ليكون ذا معنى ، لولا أن جانب الثبات والدوام من بنائه ، بالقياس الى جانب التغير والزوال ، يشتمل على مجموعة « القيم » التى يناط بها توجيه السلوك والمفاضلة بين الأفعال ، فليست معايير الانسان التى يحتكم اليها ، من صنعه - بناء على هذه النظرة الثقافية - بل هى مفروضة عليه ، وهى انما فرضت عليه لأنها بمنزلة «الحق»الموضوعى الذى لا قبل للانسان أن يغيره أويحوره، فهل فى وسع الانسان أن يغير من طبيعة المثلث أو المربع ، فيجعل المثلث محوطا بخمسة أضلاع اذا شاء ؟ كلا ، فهكذا المثلث بحكم تعريفه ، أن تحيط به ثلاثة أضلاع ، وكذلك قل فى العدل والصدق وغيرهما من معايير السلوك ، ثم نتوسع قليلا فى هذه المعايير الثابتة ، فاذا هى المبادىء كلها والقواعد كلها ، التى تهدى الانسان فى نشاطه ، كائنا ما كان ذلك النشاط ، من عبادة المتعبد الى فروسية الفارس،ومن توقيعات الموسيقى والغناء ، الى زخرفات الفنان وتفعيلات الشاعر .. معايير هى التى فى مجموعها تصنع « الذوق » العربى على جميع مستوياته ، من « الذوق » الصوفى الى « ذوق » الناقد الأدبى ، وهى معايير لو حللتها - الفيتها على تنوعها تلتقى فى نهاية الامر عند نقطة مشتركة ، وهى أن الوقائع الجزئية الماثلة على مرأى البصر او على مسمع الاذن ،

تنتهى بك ــ او تعقبتها الى أصولها الأولى ــ الى فكرة مطلقة ثابتة ، لا يوصل اليها عن طريق التجريد والتعميم من خبرات الحياة الجارية ، بل هى فكرة « أولية » ــ باصطلاح الفلاسفة فى ذلك ــ يجدها الانسان مفروزة فى فطرته اذا هو استبطن فطرته ، أو يستدلها من ظواهر الكون اذا هو نفذ خلال تلك الظواهر الى جوهرها الباطن .

ومن هنا كان بين الأسس العميقة فى بناء الثقافة العربية الصميمة أن تكون « للارادة » أولوية منطقية على « العقل » ، فالارادة « فعل » ، والفعل باطنه « قيمة » توجهه ، وما دامت مجموعة القيم قائمة أمامنا ، لم نصنعها ، بل نشخص اليها لنحذو حذوها ، فلم يبق « للعقل » اذن من مهمة يؤديها الا أن يرسم الطريق المؤدية الى تحقيق ما تقتضيه تلك النماذج العليا المنصوبة أمامنا ، ومعنى ذلك أن مجال « العقل » منحصر فى دنيا التنفيذ ، بحيث نلتمس به السبل المؤدية الى الغاية المطلوبة ، أما الغاية نفسها فلا شأن له بها ، لأنها تنتمى الى عالم القيم . فليختلف الناس كيف شاءوا فى أى الطرق يسلكون ، لكن الغايات مرسومة لهم ، تسدد الخطى كأنها أنجم السماء تهدى السائرين فى تيه الفلاة .

وواضح أن أداة الانسان فى ادراكه للغايات التى « ينبغى » عليه بلوغها ، غير أداته فى ادراك الخطوات التى تؤدى الى تلك الغايات ، فهذه الخطوات هى تخطيط « عقلى » تتتابع فيه المقدمات والنتائج ، وأما تلك الغايات فادراكها يكون «بالحدس» ــ وهذا مصطلح فلسفى ــ واذا شئت فقل عنه أنه ادراك بالبصيرة ، أو بالقلب ، أو بالوجدان ، أو بالالهام ، أو بما تختاره من لفظ يؤدى معنى الادراك الذى يتم بصورة مباشرة بين الذات العارفة والشىء الذى تعرفه ، واذن تكون الثقافة العربية

الأصيلة ـ بناء على هذا التحليل ـ قائمة على دعامتين : الالهام والعقل ، بالأول ندرك ما « ينبغى » ، وبالثانى نحقق ما انبغى.

٢

ويحكى لنا التاريخ حكاية مفصلة عن هذا الهيكل العام للثقافة العربية ، ماذا كان من أمره حين ألفى نفسه وجها لوجه مع ثقافة « غربية » قديمة ، هى ثقافة اليونان ، فقد نقلت هذه الثقافة الى العربية فى القرن التاسع بأمر من الدولة وبتدبيرها وبأموالها ، على نحو يكاد المرء يلمح فيه رائحة السياسة وأهدافها ، لكن ذلك ليس من شأننا فى هذا المجال ، وحسبنا أن نعلم أن خاصة المثقفين عندئذ قد وجدوا أمامهم هذا الوافد الجديد ، الذى هو « الفلسفة » اليونانية خاصة ، واذا قلنا « الفلسفة » فقد قلنا « منطق العقل » فكيف استجابوا له ؟

استجابوا له على طريقتين ، ففريق حاول أن ينتفع به لأغراضه ، وفريق آخر وقف منه موقف الرفض الصريح ، فأما اول الفريقين فنراه فى المعتزلة من المتكلمين وفى الفلاسفة ، فحاول فريق المعتزلة أن يستخدموا اداة المنطق العقلى فى الوصول الى صيغة تدفع عن الدين كل شبهة ، وتصون للفرد الانسانى فى الوقت نفسه حريته فى الاختيار ومسئوليته عما يختار ؛ فركزوا أنظارهم على محورين ، هما وحدانية الله من جهة ، وحرية ارادة الانسان فى دنيا الفعل من جهة أخرى ، فسلمت لهم بذلك اركان الهيكل الثقافى العتيد ، الذى يحرص على التمييز الواضح بين المطلق فى ثباته ، والجزئى فى تغيره ، مع اصطناعهم للثقافة اليونانية الوافدة وسيلة يتوسلون بها ، لا غاية يقفون عندها ، واما الفريق الثانى ـ فريق الفلاسفة ـ فقد كانت طريقتهم ان يحاولوا التوفيق بين الوافد والمقيم ، بين الطارق والتليد ، بين

ما يؤدى اليه منطق العقل وما قد هبط به الوحى ، بين حكمة الفلسفة وشريعة الدين ، ليبينوا أن لا اختلاف على الحقائق وان تعددت المناهج ، وهكذا اتفق الفريقان : فريق المعتزلة من المتكلمين وفريق الفلاسفة ، على أن قبولهم للثقافة اليونانية المنقولة اليهما ، لا يؤدى الى تنازلهما عن أى شىء من مقومات الثقافة العربية الأصيلة ، بل قد يزيدها رسوخا بما يضيفه اليها من براهين التوكيد والتأييد .

لكن تلك الوقفة المعتدلة المتسامحة اقتصرت على جماعة من خاصة المثقفين ، ولا اظنها قد تسربت لتسرى فى حياة الناس ، وأما الذى بدأ بجماعة من خاصة المثقفين كذلك ، ثم سرى فى جمهور الناس جيلا بعد جيل ، فهو وقفة أخرى رفض بها أصحابها فلسفة اليونان المنقولة ، ورأوها دخيلة على ثقافتهم وربما أفسدتها ، فعند هؤلاء الرافضين أن « علوم الأوائل » ــ هكذا اسموا ثقافة اليونان ــ لا تكاد تصلح لشىء فى « علوم العرب » ، وعلوم العرب هذه لا تخرج عندهم عن عقيدة دينية وشريعة ولغة عربية ، فكيف يمكن لهذه الفروع الثلاثة أن تفيد من علوم قوامها « طبيعيات ورياضيات والهيات » تدور فى مجال آخر وبأسلوب آخر ؟ أن هذه العلوم الوافدة ــ فى رأيهم ــ هى على أحسن الفروض « حكمة مشوبة بكفر » أو هى « حق مشوب بباطل » .

وحسبنا أن نذكر من هذا الفريق الرافض للفلسفة اليونانية، الامام الغزالى ، ليدرك القارىء كم كان لوقفته هذه من أثر لم يقتصر على خاصة المثقفين ، بل اتسع مداه حتى أصبح مقوما هاما من مقومات الثقافة الشعبية ــ اذا صح هذا التعبير ــ فقد كتب الغزالى كتابه المشهور « تهافت الفلاسفة » ليبين ــ من وجهة نظره ــ كيف أن الفلسفة الارسطية بصفة خاصة منطوية

على كلام ينقض بعضه بعضا ، نعم .. ان الغزالى قد امسك بزمام نفسه فلم تجرفه المبالغات ، بدليل أنه أخذ يميز من جملة الثقافة اليونانية التى سلط عليها نقده ، جوانب يراها مفيدة ولا ضير على العقيدة الدينية منها ، كالرياضيات ، والمنطق الخالص ، ومع ذلك فقد كان يخشى على الناس أن يقرءوا للفلاسفة الأقدمين أشياء صحيحة كهذه ، فيتوهمون أن كل ما قاله الفلاسفة لا بد أن يكون صحيحا كذلك .

لا ، لم يكن النظر العقلى ــ عند الغزالى ــ هو وسيلة ادراك الحق ، والحق هو الله سبحانه ، وانما الوسيلة لذلك هى الحدس الصوفى ، فكان بقوله هذا بمثابة من واجهته ثقافة « العقل » الدخيلة ، فلاذ بما قد ألفه واستراح اليه ووجد فيه الدفء ، الا وهو القلب ونبضته ، والوحى وهدايته .

٣

ويخطىء من يظن أن قوائم الهيكل الثقافى الأصيل قد غيرها الزمن ، حتى وان تغيرت جميع القضايا المطروحة للنظر ، فاذا تحدثنا عن « الثقافة العربية الحديثة » فلا بد من التفرقة الواضحة بين « المنظار » من جهة ، و « الموضوع » الذى ننظر اليه من جهة أخرى ، فهنالك موضوعات للنظر أثارتها مشكلات العصر لم يكن لنا بد من التعرض لها ، لأنها تمس حياتنا فى الصميم ، ومن تفكيرنا فيها توالدت « الثقافة العربية الحديثة » لكننا نسأل هنا : بأى منظار نظرنا ، وعن أى موقف فكرى صدرنا ؟ وتلك هى « المواجهة » .

واننى لأزعم أن الموقف الفكرى الذى صدرنا عنه فى مواجهتنا العصر ، هو نفسه الموقف الفكرى الذى صدر عنه اسلاف لنا

عندما فوجئوا بثقافة جاءتهم من اليونان : ففريق أراد أن يجعل من الثقافة الجديدة اداة ينتفع بها فى حل مشكلاته ، وفريق آخر رفضها رفضا ، وكان الرافضون هم الفئة التى استجابت لها عامة الناس طوال القرون التالية ، نعم ان هنالك فريقا ثالثا ثار على الهيكل نفسه ، وخرج منه بل خرج عليه ، وحاول العيش مع الغرباء ، بغية أن يتبعه الآخرون ، لكن سرعان ما تبين لهؤلاء والناس ، انهم انما فرضوا على أنفسهم عزلة قد تفيدهم الى حين ولكنها لن تكون جزءا باقيا من « الثقافة العربية الحديثة » .

أريد ان اكون فى هذا الموضع واضحا غاية الوضوح ، فلست أدافع ولا أهاجم ولكننى أصف ، فأقول أن الثقافة العربية الحديثة اذا واجهت العصر بمقولاتها ، لم تجد مقولاتها تلك معدة كل الاعداد لتلقى مادة العصر ، فانقسم رجال الثقافة عندنا ثلاثة مذاهب : مذهب وجد الصيد نافرا من القفص ، لكنه لم يزل به حتى طوعه بعض التطويع فاستكان له ولو الى حين ، وفى رحاب هذا المذهب تقع الكثرة الغالبة من أعلام الأدب والفكر فى تاريخنا الحديث : محمد عبده ، والعقاد ، وطه حسين ، وتوفيق الحكيم وغيرهم ، فهؤلاء جميعا ــ على اختلاف نزعاتهم وأذواقهم ــ لم يرفضوا العصر ، لكنهم حاولوا أن يصوغوه فى قوالب الثقافة العربية الأصيلة ، مع تفاوت بينهم فى درجة النجاح ، ومع هؤلاء القادة يذهب معظم المثقفين • ومذهب آخر وجد الصيد نافرا من القفص فاستغنى عن الصيد ، واحتفظ بالقفص يضع فيه من كائناته المألوفة ما يجده حاضرا بين يديه ، وفى هذا المذهب تقع جماعة لا حصر لعددها ممن ملأوا أوعيتهم من كتب التراث ، وغضوا أنظارهم غضا عن العصر بكل ما يضطرب به من قضايا ومشكلات فكرية ، ومع هذه الجماعة تذهب عامة الناس من غير المثقفين • ومذهب ثالث وجد الصيد نافرا من القفص ،

فحطم القفص وجرى مع الصيد حيث جرى ، وهؤلاء قلة قليلة لا تجد بأسا فى أن نمحو صفحتنا محوا ، لنملأها بثقافة العصر وجده كما هى معروفة فى مصادرها ، بغير تحريف ولا تعديل .
فمن ذلك ترى جماعتين من الجماعات الثلاث ، هما اللتان تصدتا للعصر ، احداهما بتعديله ليلائم قالبنا الموروث ، والأخرى بغير تعديل فيه ، ملقية فى اليم القالب الموروث ، وأما الجماعة الثالثة ، فقد لاذت بالهروب فى حصونها ، فلا مواجهة بينها وبين العصر ، ومن ثم قلنا أن نسقطها من حسابنا ، برغم كثرة عددها ، وبرغم انها هى التى ظفرت بتأييد الجماهير .

وكذلك نستطيع أن نسقط من حسابنا ـ فى موضوعنا هذا ـ تلك القلة القليلة التى ، وان تكن قد شاركت العصر فى مشكلاته الفكرية وقضاياه ، الا أنها قد شاركته كما يشاركه رجال الفكر من أصحاب الحضارة الغربية نفسها ، فكأن هذه الجماعة المستغربة تنظر الى الأمور بعين أوروبية أو امريكية ، وكل ما لها من انتماء الى الثقافة العربية الحديثة هو أنها تكتب ما تكتبه باللغة العربية ، ولعل اهم ما قامت به فى صنيعها ذاك ، هو انها عرضت على الأمة العربية ثقافة الغرب ، لا عن طريق الترجمة المباشرة ، بل عن طريق تمثلها لتلك الثقافة ثم عرضها بأسلوب حى فيه روحها وشخصيتها ، فلئن كانت الفئة الكبيرة التى لاذت بالماضى بغير تعديل ، قد خرجت من ميدان المواجهة بالفرار ، فان هذه الفئة الصغيرة التى دمجت نفسها فى حاضر الغرب كما هو ، قد خرجت هى الأخرى من ميدان المواجهة بالذوبان فى عالم غير عالمهم ، وتبقى بين أيدينا جماعة واحدة ، هى التى اضطلعت بالمواجهة الثقافية بكل ما فى هذه الكلمة من أبعاد ، وأعنى تلك الجماعة التى تستقطب جمهور المثقفين ، والتى جعلت همها أن تسوق ثقافة العصر فى مقولات الثقافة العربية كما عرفها التاريخ .

٤

ولكن ما هى ثقافة العصر التى نواجهها أو لا نواجههـــا ؟ أحسب اننا فى هذا الموضوع مطالبون بشىء من التحديد ، فأغلب الظن أن تمر كلمة « العصر » على قارئها أو سامعها ، فيعـــدها اسما كالأسماء التى نسمى بها الأشياء لنميز بعضها من بعض، وحقيقة الأمر غير ذلك ، لأن « العصر » ليس شيئا محددا يشار اليه بقولنا هذا هو ، وانما هو خضم من الأحداث والكائنـــات تتشابك حينا وتتفكك حينا آخر ، وهى ما تنفك فى حـــركة دائمة تحذف منها وتضيف اليها ، فاذا تذكرنا أننا فوق ذلك كله نتحدث عن فترة زمنية بلغت ثلاثة أرباع القرن ، أدركنا كم هو جزاف ان نرسل القول الواحد ليشير الى هذا المركب كله دفعة واحدة •

فأقل درجات الحيطة والحذر ، تقتضينا الا نطلق التعميم الواحد ليشمل أهل هذا العصر جميعا ، وذلك لأن « العصر » ليس واحدا بالنسبة للجميع ، فقد يعيش رجـلان فى محيط واحد وفى لحظة واحدة ، فاذا كل منهما قد انصرف باتباهه الى جانب غير الجانب الذى انصرف اليه زميله ، فينتج عن ذلك أن يكون لكل منهما عصره ، برغم اشتراكهما فى أرض واحدة تظلهما لحظة بعينها ، والأمثلة من حولنا تعد ألوفا لأفراد من النـــاس يعيشون معا فى محيط زمنى واحد ، ومع ذلك فقد اكتفى أحدهم من ذلك المحيط بطعامه وثيابه ، وأما فكره فقد اختار أن يقيم فى فترة زمنية سلفت،بينما استدبر غيره ذلك الذى سلف لا يكاد يدرى من أمره شيئا ، ليعيش بفكره مع ما تصدره مطابع اليوم عن مشكلات اليوم ، انقول عن هذين أنهما يعيشان فى عصر فكرى واحد ؟ خذ مذاهب الفلسفة ــ مثلا ــ تجد لكل مذهب عرفه الناس داعيا ونصيرا فى عصرنا هذا ، فما يزال بيننا دارسون

هم من أعظم الدارسين ، قصروا انفسهم على الفلسفة الأفلاطونية، او الارسطية ، أو على مذاهب المتكلمين أو المتصوفة من المسلمين، انقول عنهم انهم ليسوا من ابناء العصر دون أن نجاوز الحق ؟

وأن الأمر فى ذلك لشبيه « بالبيئة » الطبيعية التى تحيط بعدد من الناس ، فيظن للوهلة الأولى أن هؤلاء جميعا يعيشون فى بيئة واحدة ، فاذا ما أمعنت النظر قليلا الفيت كلا منهم قد اتجه بنظره واهتمامه الى جانب من البيئة غير ما اتجه اليه جاره ، فقد يكون هذا الجار فلاحا يتقن زراعة أرضه ، ثم لا يهمه بعد ذلك شيء ، على حين أن صاحبنا الأول دارس للآثار، او باحث عن البترول ، أو فنان جاء ليرسم لوحاته من وحى هذا المكان ، فالمكان واحد ، لكنه بالنسبة للرجلين بيئتان مختلفتان.

ونعود الى سؤالنا الأول : ما هى ثقافة العصر التى نواجهها او لا نواجهها ؟ انها يقينا ليست كل فكرة جرى بها قلم فى صحيفة أو كتاب بل هى مختارات من تلك الحصيلة الكبرى ، وجدناها ذات صلة مباشرة بحياتنا ومصيرنا ، فوقفنا عندها قبولا او رفضا أو تحليلا ينتهى بتعديل وتبديل ، ان الحدث الواحد قد يكون أضخم حدث بالنسبة لسوانا ، ولكننا حياله متفرجون، وهل فى هذا العصر ما هو أضخم من اطلاق الصواريخ التى تغزو الفضاء ؟ فلعلى أفجأ القارىء اذا ما زعمت له بأن هذه الضجة الكبرى تكاد لا تكون جزءا من ثقافة عصرنا نحن ، التى نواجهها او لا نواجهها ، لكن قارن ذلك بحدث آخر ، هو اقحام اسرائيل على أرضنا ، وانظر بأى معنى والى أى مدى قد دخل هذا الجانب من الاستعمار الذى هو من علامات العصر ، فى دنيانا الثقافية ، بحيث لم يعد منا واحد يستطيع أن يغض عنه النظر

فالعصر ــ اذن ــ من الوجهة الثقافية ، وبالنسبة الى الثقافة العربية الحديثة على وجه التحديد ، هو تلك الأفكار

والأحداث التى مست حياتنا فأثارت اهتمامنـــا عن اخلاص لا تكلف فيه ، ولا جدال فى ان أخطرها جميعا وأعمها شـــمولا وأعمقها أثرا ، هو القفزة الهائلة التى قفزتها العلوم الطبيعيـــة فى عصرنا ، بكل ما تبعها من نتائج ، كانت احداها ســـعار المستعمرين ، وكانت الأخرى خشية منـا على الدين أن تهتز مكانته فى نفوس المؤمنين ، فلو تقصينا ما كتبه الكاتبون حـول هذين المحورين : ما كتبوه دفعا للمستعمر ودفاعا عن الحرية ، ثم ما كتبوه بيانا لقوة الدين أمام غزوات العلم الجبارة ، تارة بالتدليل على أن الدين والعلم لا يتناقضان ،وتارة أخرى بالتقليل من شأن العلم بالقياس الى الدين ، أقول انا لو تقصينا ما كتبـه الكاتبون حول هذين المحورين ، لوجدناه قد ملأ رقعة فســيحة من مجال نشاطنا الثقافى الحديث .

والتشابه ــ كما ترى ــ شديد بين وقفتنا اليوم فى مواجهـة العصر ومؤثراته ، وبين وقفة أسلافنا فى مواجهة مثلها ، ففى كلتا الحالتين كان الوافد « عقلا » لولا أن هذا العقل فى الحالة السابقة تمثل فى الفلسفة اليونانية ، وهو فى الحالة الحاضرة متمثل فى العلوم الطبيعية ، لكن جوهر المواجهة واحد فى الحالتين: فى الماضى حاول أسلافنا اما أن يدللوا على ان التـوافق تام بين نتاج العقل واملاء الوحى ، واما أن يبينوا أن الثقافة العقليـــة الدخيلة ليست بذات نفع ، ان لم تكن ضارة بايمان المؤمنين ، وكذلك فى حالتنا الراهنة قد وقفنا الوقفة نفسها أمام العلوم الغازية ، فاما ــ وهو الأغلب ــ جعلنا لها ميدانا وللدين ميـدانا آخر بحيث لا يتعارضان ، واما استخففنا بمزاعم العلم ، ايمانا منا بأن الروابط السببية التى يعتز بها العلم ، قد تنفصم بقدرة القادرين من اصحاب الخوارق ومن اليهم .

ومهما يكن من امر ، فذانك عنصران من مقومات « العصر » الذى واجهتها الثقافة العربية الحديثة : المطالبة بالحـــرية

السياسية ، ثم بالحرية على اطلاقها فى شتى الميادين ، والدفاع عن الدين ضد أى تشكك محتمل نتيجة لسيادة العلوم الطبيعية ونجاحها الذى خطف الأبصار ، يضاف الى هذين العاملين عوامل أخرى تتفرع عنها ، منها ما قد أدى اليه الاقتصاد الحديث القائم على العلم والصناعة من فجوة هائلة بين الغنى والفقير ، سواء كان ذلك على مستوى الأفراد أو على مستوى الأمم ، مما أنشأ موضوعا خطيرا تحدى رجال الفكر والادب ، الا وهو المساواة العادلة بين الناس كيف تتحقق ، وما صورة المجتمع التى تعمل على تحقيقها ، ومن تلك العوامل أيضا تلك المقارنات العجيبة التى كثرت وتنوعت ، فى محاولة الكشف عن طبيعة الانسان ما هى ؟ أهو العقل أم الوجدان ؟ أهو الشعور الواعى أم اللاشعور ؟ وكذلك من العوامل التى تحرك ثقافة العصر ، فواجهناها نحن بالقبول أو الرفض تحديد العلاقة بين الانسان والعالم الذى يعيش فيه ، ترى هل تفصل بينهما الفواصل بحيث يمكن القول بأن الذات الانسانية فى طرف والعالم فى طرف آخر ، أم ان الانسان ظاهرة طبيعية كأى ظاهرة اخرى ؟ .. تلك وامثالها أسئلة ملأت ثقافة العصر ، ورددنا عليها بمواجهات تنوعت باختلاف المفكرين والأدباء .

على أن ذلك كله اجمال وسبيلنا الآن أن نفصله .

٥

يستهل الشهرستانى كتابه « الملل والنحل » (القرن الثانى عشر الميلادى) بفقرة يوضح فيها منهجه فى عرض المذاهب الفكرية التى ينوى عرضها فيقول : ان هنالك طريقتين فى الترتيب ، الأولى أن نتخذ من المسائل اصولا ، ثم نورد فى كل مسألة مختلف الطوائف والرجال الذين تحدثوا فيها فنقارن

بينهم ، والثانية ان نتخذ من الرجال والمؤلفين أصولا ، ثم نورد مذاهبهم فى مختلف المسائل ، ثم يقول انه اختار لنفسه الطريقة الثانية .

وأرانى أميل الى الجمع بين الطريقتين بحيث تكمل احداهما الأخرى ، فلقد أسلفت القول ــ بناء على الطريقة الثانية ــ أن رجال الثقافة العربية الحديثة ينقسمون طوائف ثلاثا فى مواقفهم من العصر وقضاياه : فطائفة منها رفضت العصر ولاذت بالتراث وحده ، كمن تطرفوا فى وجوب الأخذ بمبادىء الشريعة فى تنظيم الحياة،وكمن تناولوا الفكر بمثل ما تناوله مصطفى صادق الرافعى. وطائفة ثانية قبلت العصر بحذافيره ، فاذا تعارض مع أحوال التراث العربى رفضوا التراث ، مثل فرح أنطون ، وسلامة موسى ، وسعيد عقل ، واما الطائفة الثالثة فهى التى صنعت لنا ثقافتنا العصرية ، لأنها هى التى زودت نفسها بكلا الزادين : الثقافة العربية الأصيلة وثقافة عصرنا ، وأخرجت منها مزيجا هو الذى نطلق عليه بحق « الثقافة العربية الحديثة » وفى مقدمة هؤلاء : طه حسين ، والعقاد ، وتوفيق الحكيم ، وأمين الريحانى، وميخائيل نعيمه ، وسائر من سار على هذا النهج القويم .

وعلى أساس هذه الطائفة الثالثة وحدها ، نطبق أول المنهجين اللذين ذكرهما الشهرستانى ، وهو المنهج الذى يتخذ من « المسائل » أصولا له ، فما علينا الا أن نعرض لأمهات القضايا التى جذبت انتباهنا وأثارت اهتمامنا من مشكلات العصر ، لنرى كيف عالجها رجال الطائفة الثالثة هؤلاء ، فنعلم أنهم فى معالجتهم لها ، كانوا عربا وكانوا معاصرين فى آن معا ، فقد كانوا عربا بما حافظوا عليه فى أنفسهم من أسس هى نفسها الأسس التى قام عليها البناء الثقافى العربى منذ قديم ، وكانوا معاصرين بمادة الموضوعات التى تناولوها .

واولى القضايا هى قضية العلم وما استتبعه من تقنية وصناعة ، فمهما تكن لعصرنا هذا من خصائص تميزه ، فهو عصر العلم التقنى بلا نزاع ، وما كان احد منا ليتردد فى قبول هذا العام النظرى من حيث نتائجه ولا من حيث تطبيقاته ، وكيف له أن يتردد فى حقائق من شأنها أن تقلب وجه الحياة المادية نحو الأصح والأمتع والأيسر ، بل اننا على مدار الخمسين عاما الأخيرة ، استطعنا أن نحول التعليم فى مدارسنا وجامعاتنا من تعليم كان اقله علما وأكثره مواد انسانية ، الى تعليم أصبح اكثره علما واقله تلك المواد الانسانية — كما يسمونها .

الى هنا ولا اشكال ، ولكن ذلك كله — عند النظر الفاحص — لا يعدو السطح الظاهر الى الباطن الخبيء ، ان اخذنا للعلم من حيث نتائجه وطرق تطبيقه فى أجهزة نستخدمها فى البيوت وفى المصانع ، لم يجاوز هذه القشرة العملية الظاهرة بحيث يتغلغل الى الداخل فيغير من وجهة النظر ، وذلك لأننا أخذنا الثمرة ولم نأخذ الشجرة بجذورها ، أخذنا النهاية ولم نأخذ المنهج الذى ادى اليها ، والنظرة التى تضمنتها ، فالعلم العصرى ينطوى على أسس ليست هى الأسس التى عرفناها فى بنائنا الثقافى العربى ، فكان لا بد لنا من احد أمرين : اما أن نرفض البناء الجديد كله أسسا وجدرانا ، وبذلك نعزل أنفسنا عن العصر عزلا تاما ، واما أن نقبله اسسا وجدرانا كذلك ، وبذلك نخرج على نظرتنا ذات الطابع المتميز ، وكان هذان الموقفان هما بالفعل موقف الطائفتين الأولى والثانية على التتابع ، من الطوائف الثلاث التى ذكرناها ، لكن فاجأتنا الطائفة الثالثة — التى هى العمود الفقرى للثقافة العربية الحديثة — بموقف وسط ، فيه مرونة برغم ما فيه من مفارقة منطقية ، وذلك أن أصحابها قبلوا العلم ورفضوا الأسس التى ينطوى عليها ، كأنما هم قبلوا الجدران المقامة ورفضوا الركائز التى اقيمت عليها هذه الجدران ، ولا عليهم أن يقال لهم ان ذلك لا يتسق مع الصورة المنطقية

الشكلية ، ما داموا قد وجدوا فى هــذا الموقف ما يريح الأنفس ويحل الاشكال .

وذلك أنك لا تستطيع أخذ العلم النظرى الحديث ، دون أن تفطن الى أنه قد ابنى على تغيير فى وجهة النظر ، نقل الانسان من البحث عن « أسباب » الظواهر ، الى البحث عن « قوانينها »؟ وقد كان البحث التقليدى عن الأسباب ثم عن أسباب الأسباب، وهلم جرا ، ينتهى بالفلاسفة دائما الى ما كانوا يسمونه « بالعلة الأولى » أو السبب الأول ، وكانت هذه العلة الأولى ــ فى تصورهم ــ لا تكتفى بذاتها الا اذا كان من طبيعتها أن تحرك سواها لكنهـا هى نفسها ساكنة وثابتة ، والقول بالعلة الأولى يتفق مع الايمان الدينى بوجود الله ، وهو ايمان رأينا أنه يقع فى الصميم من البناء الثقافى العربى على طول العصور ، فاذا جاءت النظــرة العلمية اليوم واستغنت عن الأسباب فى تســاسلها ، وقنعت بالصيغ الرياضية التى تؤلف مجموعة القوانين العلمية ، فقــد انحصرت فى « الطبيعة » ذاتها ، كيف تتفاعل عناصرها ، وعلى أى القوانين تسير ؟ وطرحت من حسابها سؤالين كان لهمــا فيما مضى كل الخطر : ما الذى أحدث .. ؟ والى أى غاية .. ؟

ها هنا يقع الحرج للمثقف العربى الذى لا يجد بدا من مسايرة العصر فى علمه وتقنياته وتطبيقاته ، وها هنا أيضا وجد رجال الطائفة الثالثة التى أشرنا اليها ، الشجاعة والمهـــارة معا ليعلنوا حكمهم بأن « العلم وحده لا يكفى » وعند هذه النقطة يكمن أعمق جذر فى مواجهة الثقافة العربية الحديثــة للعصر فليس منا واحد لم يحس فى نفسه القلق الشديد اذا طولب ببتر الطرفين من مجال النظر : طرف القوة التى أحدثت ، وطرف الغاية التى من أجلها أحدثت ؟ وفى يقينى أنه حتى أولئك الذين أرادوا أن يكونوا علميين تجريبيين بكل ما تقتضيه وجهة النظر الجديدة ، لم يستطيعوا مصالحة أنفســهم ، وبقى القلق فى

ضمائرهم يؤرقها ، اذن فهذه هى نظرتنا التى تريحنا ، وهى أن نضيف الى عالم الشهادة غيبا مستورا ، واذا كان عالم الشهادة بحاجة الى مشاهدة وتجربة لادراكه ، فالغيب ادراكه يبنى على ايمان .

ولك بعد ذلك أن تطالع ما كتبه أعلام الثقافة العربية الحديثة من هذه الزاوية ، لتجد صحائفهم مليئة بهذا التطلع الذى يجاوزون به المادة ، دون أن يتنكروا للعالم المؤسس على هذه المادة وطبيعتها ، ايمانا منهم بأن التعلق بما وراء المادة ، اضافة تنفع الانسان ولا تنقص من العلم شيئا ، ويكفينا هنا مثالان أو ثلاثة نسوقها من هؤلاء الاعلام :

كان طه حسين عقلانيا خالصا ، على نهج العلم والعلماء ، حين أصدر كتابه عن « الأدب الجاهلى » سنة ١٩٢٦ ، حتى ظن الناس انه قد ذهب مع عقلانية العصر الى المدى الذى ينسيه روح الثقافة العربية ، حتى اذا ما أقبل على الناس عام ١٩٣٣ ، أصدر لهم طه حسين رائعته الأدبية « على هامش السيرة » وفى مقدمة هذا الكتاب ، يقول : « انا أعلم أن قوما سيضيقون بهذا الكتاب لأنهم محدثون ، يكبرون العقل ، ولا يثقون الا به، ولا يطمئنون الا اليه ، وهم لذلك يضيقون بكثير من الأخبار والأحاديث التى لا يسيغها العقل ولا يرضاها .. وأحب أن يعلم هؤلاء أن العقل ليس كل شيء ، وأن للناس ملكات أخرى ليست أقل حاجة الى الغذاء والرضى من العقل » .

وأما توفيق الحكيم ، فتكاد كل مسرحية من مسرحياته تفصح عن هذه العقيدة ، وهى عقيدة طالما ساقها الكاتب صريحة لا تحتاج منك الى استدلال وبحث ، فهو يؤمن أعمق الايمان بوجود قوة غيبية لا قبل للانسان بردها ، فان أوهمه عقله المحدود بأنه قادر على فرض ارادته ، حدثت الفاجعة ونزلت

المأساة ، فلا مندوحة للانسان عن حصر معرفته العقلية في حدودها تاركا لايمانه ما وراء تلك الحدود ، وانا لنرى الكاتب في « عصفور من الشرق » يخاطب الغرب الذى اخذه الغرور بعلمه ، فيقول : « ماذا صنع لنا العلم ، وماذا افدنا منه ؟ الآلات التى أتاحت لنا السرعة ؟ وماذا أفدنا من هذه السرعة ؟ البطالة التى تلم بعمالنا ، واضاعة ما يزيد من وقت فراغنا فيما لا ينفع .. » ولكنه برغم هذه النبرة اليائسة من العلم وحضارته ، لا يريدنا أن نستغنى عنه ، فهو لا يفتأ يذكرنا مسرحية بعد مسرحية ، أن على العقل أن يرتاد الكون الى آخر مستطاعه ، ثم يسلم الزمام بعد ذلك لادراك الوجدان .

وتقرأ العقاد نثرا أو شعرا ، فترى العقيدة نفسها ، فالكون عنده روح نلمسها بيد من المادة ، أى أن الروح هى حقيقة الوجود ، والمادة وسيلتنا الى معرفتها ، وأن هذه الطبيعة بكل ما فيها لهى السنة تنطق بالروح الكامنة وراءها ؟ ولذلك فليس العقل وليست الحواس (وهذه هى أدوات ، العلم) بمستطيعة وحدها أن تدلنا على الحق ، وانما وسيلتنا الى ادراك الحق هى الوجدان .

٦

ومن الأفكار التى ميزت عصرنا ، واستجابت لها الثقافة العربيه الحديثة بضروب شتى من المواجهة العنيفة التى بلغت حد الثورات الشعبية الجارفة ، فكرة « القومية » ، وهى فكرة تمتد جذورها الى أول يوم قامت فيه تجمعات بشرية ، لكنها اكتسبت فى عصرنا أبعادا جديدة ، جعلتها ــ مع التجوز ــ تعد من معالم العصر البارزة ، فمن أعجب المفارقات أن هذا العصر قد شهد من وسائل الاتصال ما لم يحلم به أى عصر مضى ، بحيث باتت أبعد مطارح الأرض رهنا بدفعة صغيرة من اصبع ،

فاذا أنت هناك ، ومع ذلك فقد فرقت بين شعوب هذا العصر فواصل لم يشهدها عصر آخر ، فكأنما خشى الناس ـ من أبناء هذا الوطن أو ذاك ـ ان تغمرهم موجة التقارب فاذا هم قد أضاعوا خصائصهم المميزة ، فطفقوا يشددون القبضة على كل علائم التمييز : اللغة والعادات والثياب والفنون الشعبية وغيرها وغيرها ، فزاد ذلك من ظهور الفوارق القومية شدة ، وكلما كان اللقاء بين الأمم على صعيد دولى أوسع ، كان الحرص على ابراز الخصائص القومية أشد وأقوى .

واقد تلازمت فكرة القومية فى بلادنا بفكرة الحرية السياسية ، وكان ذلك أمرا طبيعيا ، لأننا وقد خرجنا من سلطان الأتراك لنقع فى قبضات المستعمر الغربى ، لم نجد حافزا يجمع قوانا فى حركة المقاومة أفعل أثرا من الدعوة الى ضم صفوفنا تحت راية القومية ، واذن فنستطيع القول بأن صدامنا مع المستعمرين ، كان هو الذى ألهب شعورنا بقوميتنا ، لكنها لم تكن « قومية » بمعنى واحد على طول الطريق ، بل بدأت قوميات اقليمية ، وانتهت الى قومية عربية مشتركة ، وتخلل هذه وتلك نداءات الى قوميات طائفية ، كالفرعونية فى مصر ، والفينيقية فى لبنان .

والذى يهمنا فى موضوعنا هذا ، هو ما أحدثته هذه الحركة القومية بشتى معانيها واهدافها ، من صلات ثقافية بيننا وبين مصادر الثقافة العصرية ، وحسبنا فى هذا المجال ان نذكر أن عشرات المؤلفين الذين كتبوا مئات البحوث والكتب فى موضوع القومية ، يكادون جميعا أن يكونوا ممن استمدوا ثقافتهم من معين الثقافة الغربية ، ويندر جدا أن تجد مؤلفا واحدا ذا خطر فى هذا الميدان ممن اقتصرت ثقافتهم على تراثنا العربى وحده ، فماذا يعنى ذلك الا أن تكون فكرة « القومية » من النقاط الهامة التى حدثت عندها مواجهة ثقافية بيننا وبين عصرنا ؟ لقد كنا

فى هذا الميدان كالمحارب الذى يستمد سلاحه من عدوه ليحاربه به ، اقرأ مثلا هذه الفقرة المأخوذة من خطاب لمفكر عربى ألقاه فى مؤتمر عربى : « أن الجماعات فى نظر علماء السياسة لا تستحق هذا الحق (حق القومية الواحدة) الا اذا جمعت — على رأى علماء الألمان — وحدة اللغة ووحدة العنصر — وعلى رأى علماء الطليان وحدة التاريخ ووحدة العادات ، — وعلى مذهب ساسة الفرنسيس — وحدة المطمع السياسى ، فاذا نظرنا الى العرب من هذه الوجوه الثلاثة ، علمنا أن العرب تجمعهم وحدة لغة ، ووحدة عنصر ، ووحدة تاريخ ، ووحدة عادات ، ووحدة مطمع سياسى ، فحق العرب بعد هذا البيان ، أن يكون لهم على رأى كل علماء السياسة دون استثناء حق جماعة ، حق شعب ، حق أمة » ، فلنلحظ هنا كيف يبنى المفكر العربى حق العرب فى أن يكونوا قومية واحدة ، على مذاهب الغرب ، ليكون مفهوما لأبناء الغرب حين يتحدث اليهم بلغتهم .

وانه لجدير بالذكر هنا أن نقول أنه اذا كانت القومية حلما يتغنى به الشعراء أو أئمة السياسة ، فان الفضل فى ذلك درجة ثقافته ، ولم تعد فكرة تقتصر على علية المثقفين ، أو حلما يتغنى به الشعراء أو ائمة السياسة ، فان الفضل فى ذلك هو لرجال الثقافة العربية الحديثة ، الذين كتبوا وكتبوا ، وشرحوا وشرحوا ، حتى بلغت الدعوة كل فرد من أبناء الأمة العربية من أقصاها الى أقصاها،فلربما وجدت هذه الأمة مختلفة على قادة السياسة ،لكنك واجدها على اتفاق يكاد يكون تاما على المثقفين ، فالشاعر الكبير ، والكاتب المرموق ، يتخطى حدود اقليمه ، ليصبح شاعر الجميع وكاتب الجميع بغير تمييز ولا تفرقة ، فلا نقول عن أحمد شوقى أنه من مصر ، ولا أمين الريحانى انه من لبنان ، ولا معروف الرصافى انه من العراق ، ثم لا نميز بالقومية الاقليمية طه حسين أو العقاد أو الزهاوى ، الا على سبيل استيفاء الملامح الفردية لكل منهم ، وأما من حيث الواحد منهم شاعر أو كاتب ، فهو عربى وكفى .

ولعل فرعين تفرعا من « القومية » بمعناها السياسى ـ ان يكونا أجدر باهتمامنا فى موضوعنا ، وهما : اللغة العربية وهل نأخذ بعامياتها المتنوعة أو بفصحاها المشتركة ؟ ثم اللغة العربية وهل نكتبها بأحرف عربية او نكتبها بأحرف لاتينية ؟ فهاتان مشكلتان اشتجر حولهما خلاف بين المثقفين ، حتى لنراهما يكونان جانبا ملحوظا فى تاريخنا الثقافى الحديث،نعم أن مشكلة الكتابة بأحرف عربية أو لاتينية قد أوشكت على الزوال ، بعد أن اشتد صراخها فى ثلاثينات هذا القرن واربعيناته ، لكن مشكلة الفصحى والعامية ما زالت قائمة على أشدها،وربما كان ذلك بسبب النهضة المسرحية ، التى استدعت منا تفكيراً جاداً فى لغة الكتابة المسرحية ماذا تكون ، ثم تتسع المشكلة عند نفر قليل، لتشمل الكتابة على اطلاقها .

لقد ارتبطت فكرة « القومية » بالاهتمام باللغة ارتباطا عضويا ، لا يجعل احداهما بمعزل عن الأخرى ، مهما يكن موقف الكاتب ، لكننا نستطيع المجازفة بشيء من التعميم المقبول ، اذا قلنا إنه كلما أحس الكاتب رغبة مخلصة فى تدعيم للقومية العربية ، أحس بالتالى ضرورة أن تحافظ اللغة الفصحى على مقوماتها ، والعكس صحيح ، فكلما أراد الكاتب ـ عن قصد مباشر أو غير مباشر ـ مناهضة القومية العربية لأى سبب من الأسباب ـ طائفيا كان السبب أو ثقافيا ـ أراد بالتالى أن يلتمس وسيلة يتذرع بها الى التخلص من الفصحى وما يتبعها من أصول وقواعد ومفردات ، ولقد راينا جميع من تناولوا القومية العربية بالبحث العلمى من كتابنا ـ ساطع الحصرى ، وأنطون زريق ، وحازم نسيبه ، وغيرهم كثيرون ـ يختلفون على العوامل المكونة لتلك القومية ، أيها يتقدم أيها فى قوة الأثر ، لكنهم يتفقون على أن اللغة لها المكانة الأولى فى بناء القومية العربية .

ومجرد الاهتمام باللغة ـ على اى وجه كان ـ هو اهتمام بتجديد العلاقة بين حاضرنا وماضينا ، لكننا نزيد الأمر تخصيصا

فنقول ــ مع ادوارد سابير فى كتابه « اللغة » ــ أن اللغة من حيث هى أداة للثقافة ، تقع فى مستويين فهناك المستوى الذى تكون فيه العلاقة بين اللغة والواقع الحسى علاقة مباشرة أو كالمباشرة، فاذا تحدث المتحدث ، كان السامع يتابع حديثه وعينه على شئون الواقع ليطابق بين الرمز اللغوى من جهة وأوضاع العالم الفعلية من جهة أخرى ، لكن هنالك مستوى آخر للغة ، وذلك حين يصوغ المتكلم او الكاتب عبارته ، فاذا بها تقع على أذن السامع وكأنها هابطة من مصدر مجهول ، وهنا ترانا نصغى ، وندرك الحق فيما نسمعه ، دون أن يدور فى خلدنا أن يكون مصدر هذا الحق ما حولنا من شئون الحياة الجارية ، فكأنما أمثال هذه العبارات ليس لها صاحب يحتكرها ، أو كأن الوجود كله عندئذ هو الذى يتكلم العربية بهذه العبارات ، ليصور بها جوانب من الحقائق الأزلية الأبدية .

ونعود الى الهيكل الصورى الذى أشرنا اليه فى أول هذا المقال ، زاعمين أنه بين قوائم الثقافة العربية الأصيلة ، فقد كان أهم ما ذكرناه عندئذ مقابلة بين « المطلق » و « عالم الحوادث »، وما لم تكن وقفة المثقف العربى ــ مهما يكن ميدانه ــ وقفة تجمع بين هذين الطرفين ، لا من حيث يكون « المطلق » استخلاصا من عالم الحوادث الجزئية ، بل من حيث هو موجود واجب الوجود يفرض نفسه على مجرى الأحداث ، فمثل ذلك المثقف يبتر الصلة بينه وبين « الأصالة » بالمعنى الذى يرد « الأصالة » الى الأصول الأولى ، وعلى اساس ذلك الهيكل الصورى للثقافة العربية ، نقول أن اللغة العربية التى كونت تراثنا الأدبى ، هى لغة صادرة عن المستوى الثانى ــ المستوى الأعمق ــ الذى قلنا عنه أن العبارة الصادرة عنه تجىء وكأنها لغير متكلم فرد ، أو كأنها قيلت بلسان الكون كله ، ولعله لا يصعب على المتعقب أن يلاحظ أن الفرق الجوهرى بين أنصار « القديم » وأنصار

« الجديد » فى حياتنا الثقافية الحديثة ، هو فى طريقة اســتخدام اللغة : استخدامها بالطريقة المبهمة الموحية كما كان شأنها ، وبذلك نجعلها وكأنها هى صادرة عن « المطلق » من فوق رؤوس الحوادث، أم نستخدمها بالطريقة الواضحة المباشرة التى نتتبع بها حوادث الحياة الجارية ووقائع الطبيعة المحسوسة ؟ لو كانت الأولى كنا من أنصار «القديم» ولو كانت الثانية كنا من أنصار«الجديد» ونترك لصاحب الموهبة أن يلتمس لنفسه طريقا يجمع بينهما ، فيكون هو الكاتب الذى جمع التجديد الى الأصالة ، كما هى الحال مع طه حسين وغيره من أعلام الأدب العربى الحديث .

٧

بدأ العالم العربى الحديث صلاته بحضارة عصره ، حين جاءته هذه الحضارة غازية غالبة متسلطة ، فما هى الا ان زالت عنه الدهشة ، حتى أخذ يحاول الخلاص ، لذلك كانت فكرة « الحرية » نقطة تماس بين المقهور والقاهر ، وكما هى الحال فى سائر الميادين ، أخذنا المبادىء النظرية من الغــــرب الظافر ، لنحاربه بها ، والا فلو اعتمدنا على محصولنا الموروث وحده فى المطالبة بالحرية والاحتجاج لها ، لما وجدنا ما يحقق الغاية .

بدأنا بفكرة الحرية السياسية ، كما نرى عند مصطفى كامل ، وأحمد لطفى السيد ، وعبد الرحمن الكواكبى وغيرهم ، لكن سرعان ما تفرع معنى الحرية وتعددت أوجهه ، من حــرية المرأة عند قاسم امين ، الى حرية الأديب والشاعر فى اختيار مادته وأسلوبه ، وفى هذا كان لكل فترة روادها ، فالعقاد وزميلاه عبد الرحمن شكرى وابراهيم المازنى فى الربع الأول من القرن ، وجماعة الرومانسيين التى أطلقت على نفسها جماعة ابولو فى ثلاثينات القرن ، ثم دعوة الى ان يكون الأدب هادفا نحو عــدالة

اجتماعيــة بين الناس ، وذلك بعد الحرب العالميــة الثانيــة . وما استهل عقد الخمسينات حتى توالت الثورات الشعبية ، بادئة بثورة مصر سنة ١٩٥٢ ، ثم فى العراق وسوريا والجــزائر واليمن والسودان وليبيا من اقطار الوطن العربى ، تعمل كلها على توسيع معنى الحرية ليجاوز الحرية السياسية ويشمل الحرية الاجتماعية كذلك .

ولسنا نذكر هذه اللمحة الخاطفة عن موضوع « الحرية » والى أى مدى بعيد شغل وما زال يشغل الثقافة العربية بكل أبعادها ، أقول اننا لا نذكر هذه اللمحة الخاطفة من موضــوع « الحرية » لتؤدى ما يؤديه تاريخ ســياسى يكتب عن الوطن العربى فى عصره الحديث ، بل نذكرها لنسأل على ضوئها : كيف كانت مواجهة الثقافة العربية للعصر فى هذا الميدان ؟ .

فضلا عن مواجهة الصراع السياسى الذى أنتج لنا مقــالات سياسية ممتازة على أيدى كبار كتابنا ، مما لا أظن القارىء بحاجة الى مزيد من معرفة به ، أود أن أسوق ضربا آخر من المواجهــة فى ميدان « الحرية » قد لا يرد ورودا سريعا على الخواطر ، وهو مواجهة « الشمولية » فى السياسة وفى الصناعة ، بموقف يصون للأفراد حياتهم حتى لا تنجرف فى التيار ، نعم ان هذه المقاومة ملحوظة أيضا فى ثقافة الغرب العصرية نفسها ، بما قد نشــا هناك من فلسفة وجودية تعطى للفرد حق الحياة المستقلة المسئولة بقرارات يتخذها فى المواقف التى تصادفه وتتطلب منه القرار على طريق دون طريق ، وهى وجودية تبدأ بالفلسفة لتنتشر الى كل ضروب الثقافة من أدب وفن ، حرصا منها على ألا يتجانس الأفراد بفعل المحاكاة وحدها ، كأنما هم آلات صبت فى قالب واحد ، فلو تركنا عوامل العصر ــ سياسية كانت أم صناعية ــ تفعل فيها بغير تدخل منا ، لأنتجت الانسان ذا البعد الواحد ــ على رأى هربرت ماركيز فى كتابه المعروف بهذا العنوان ــ وهذا

البعد لواحد هو ما يتجانس به الفرد مع سائر الأفـــراد ، لكن فطرة الانسان تدعوه فى الحاح الى أن يتميز من سواه واذن فلابد من اضافة عمق التمييز الى سطح التجانس ، ليجيء الانســـان بسطحه وبعمقه متكامل التكوين،يحقق الهدفين : التفرد بما يميزه والتجانس مع غيره بما لا يميزه .

ولقد سارعت الثقافة العربية المعاصرة الى التقاط خيوط المذهب الوجودى حتى قبل أن يصاب الناس فى الوطن العربى بكل ما من شأنه أن يصيبهم لو اكتملت لهم حياة العصر من علم تقنى وصناعة ، ولا غرابة أن نجد اطرافا متناثرة من المذهب الوجودى على اقلام كتابنا وشعرائنا ، حتى لقد أصبح هـــذا المذهب جزءا مألوفا من ثقافة العامة فضلا عن الخاصـــة من المثقفين ، لكننا لو وقفنا عند هذا الحد ــ وعند هذا الحد يقف أكثرنا ــ نكون قد محونا أصالتنا ، اذ لا يكون ثمة فرق بين عربى وفرنسى وايطالى فى وجهة النظر ، ما داموا جميعا يشتركون فى صورة واحدة من مقاومة العصر فى نزوعه نحو طمس الفردية من الأفراد .

والذى حدث هو أن رجالا من الفئة الممتازة التى تصنع لنا الثقافة العربية الحديثة : لكى تجمع بين الجديد والأصـيل ، لجأت الى الاطار الثقافى العتيد ، واستعانت به فى توكيد الفردية للأفراد ، فوجدته فى ذلك ــ والحق يقال ــ خير معين ، لأنه اطار قائم أساسا على موضوعية القيم ، واعنى أن طريق الانســـــان فى حياته ــ من حيث معايير الصواب والخطأ ــ مرســـوم له بمجموعة من المقاييس أعطيت له الهاما ووحيا ، وهذه المقاييس الموحى بها لتهدى عالم الحوادث ، مشحونة بما يذكر الانســان الفرد أنه فرد مسئول عما يأخذ وعما يدع باختياره الحــــر ، وانظر الى رجال الأدب والفكر جميعا ، واحدا واحدا ، فلا تكـاد تجد منهم أحدا لم يلجأ الى تصوير البطولات العربية التقليدية ،

تصويرا يراد به تجسيد القيم الأصلية فى تراثنا ، وهى قيم لا تدع مجالا لريبة مرتاب ، فى أن حرية الفرد حق له وواجب عليه فى آن معا ، فهو من ناحية حياته الخاصة مسئول عن اختياره يوم الحساب ، وهو من ناحية حياته الاجتماعية مسئول عن تقويم المعوج حيثما رآه : العقاد « بعبقرياته » الكثيرة ، وطه حسين بمن أرخ لهم من الخلفاء الراشدين ، وكذلك هيكل والحكيم وسائر افراد الزمرة الكريمة من حملة الأقلام ، التى لم يكفها القديم وحده ، ولم تندفع الى الجديد وحده ، بل صبت هذا فى اطار من ذاك ، فكان لنا من المركب ثقافة عربية حديثة ٠

ومرة ثانية تلفت الأنظار الى أن الثقافة العربية بموقفها هذا ، هى بمثابة من رفض العصر فى ركن ركين من بنائه ، ففى المرة الأولى أشرنا الى ما تقتضيه علمية العصر من اكتفاء بظواهر الطبيعة وقوانينها ، فرفضت ثقافتنا مثل هذا الاكتفاء ، وأضافت باطنا الى الظاهر وغيبا الى الشهادة ، وها هى ذى مرة أخرى تجد العصر ــ وهو عصر النسبية بلا جدال ــ قد استدبر كل فكرة تأخذ بمطلق من المطلقات الكثيرة التى كانت تأخذ بها العصور الماضية ، ومنها القيم ــ أخلاقية كانت أو جمالية أو كائنة ما كانت ــ فاذا كان المكان والزمان نسبيين تختلف عنهما الحقائق باختلاف موقع الرائى ، فما بالك بتقديرات الانسان عن الجيد والردىء والجميل والقبيح ؟ انها مسائل مرهونة كلها بما ينفع بل ذهب أصحاب التحليلات الفلسفية فى عصرنا ، وهم الذين عنوا بنقد الكلام لتمييز ما يكون منه ذا معنى وما لا يكون ، الى أن العبارات الدالة على قيمة من القيم ، هى عبارات بغير « معنى » وذلك حين يقصد « بالمعنى » مقابل خارجى تشير اليه الجملة المعينة ٠٠ هذا هو العصر فى وقفته ازاء « القيم » ، فتجىء ثقافتنا العربية المعاصرة (وقد غضضنا النظر عمن ينحاز منا نحو الثقافة العصرية كما هى قائمة فى مصادرها ، بغير تعديل) وترفض هذه الوقفة التى تحيل كل « قيمة » الى وجهة نظر ذاتية ، لا يؤيدها

ولا يدحضها ، أن تجيء عند الآخرين وجهات نظر توافقها أو تعارضها ، فالقيم - بناء على اطارنا الثقافى الأصيل - هى كسائر الحقائق الروحية ، أمور ليست من صنعنا ، انما هى هناك ، نشخص اليها ببصائرنا كما نشخص بأبصارنا الى الشمس والقمر ، وعلينا أن نهتدى بهديها ، كما يهتدى الملاح بالنجم القطبى الثابت ، وعلى المنحرف عن هديها تقع التبعة يوم يكون الحساب •

كذلك تقف ثقافتنا العربية الحديثة موقف الرفض الصريح من معظم ما يذهب اليه العصر بالنسبة الى حقيقة الانسان ، فأغلب الرأى الذى نراه منعكسا فى العلوم وفى كثير من التيارات الفلسفية التى تساير العلوم (اذ هنالك تيارات فلسفية رافضة، موقفها شبيه بموقفنا) هو أن الانسان ظاهرة من ظواهر الطبيعة، نبحثه بالمنهج نفسه الذى نبحث به سائر الظواهر ، لأنه اذا اختلف عنها فهو اختلاف فى درجة التركيب والتعقيد ، لا فى النوع ، واذا كانت فكرة « التطور » فى عصرنا هى الفكرة ذات السيادة فى كل التفسيرات العلمية والفلسفية على السواء - على اختلافهم فى تحديد الخصائص الرئيسية للتطور ، فان النتيجة التى تلزم عن مبدأ التطور هذا ، هى أن نفسر الأعلى بالأدنى ، بمعنى أننا اذا أردنا ادراكا صحيحا لكائن من الكائنات أو لموقف من المواقف أو مرحلة من المراحل ، فعلينا أن نحللها الى المكونات البسيطة التى دخلت فى تركيبها ، وليس الانسان بالشاذ فى هذا التعميم ، فاذا أردنا دراسة الانسان دراسة علمية دقيقة تغض النظر عن « قيمته » وتحصر البحث فى « حقيقته » الواقعة ، كان حتما علينا أن نرده الى أصوله التى نشأ عنها ، وبالطبع قد كانت هذه الأصول فى مرحلة من التطور ، أسبق من الفروع التى نشأت عنها ، فقد نرده الى طبائع حيوانية ، بل قد نرده آخر الأمر الى مجموعة من تفاعلات كيماوية اذا استطعنا •

وتأسيسا على هذه النظرة العصرية ، وجدنا مدارس علم النفس فى دراستها للانسان قد تختلف فى الأصول التى ترد اليها سلوكه ، لكنها تتفق فى أن هذا هو منهج النظر ، فهذه مدرسة فرويد ـ مثلا ـ ترد السلوك الانسانى الى أصول دفينة من اللاشعور ، أى أنها تفسر الطبقة العليا من كيان الانسان بالطبقة الدنيا ، وبهذا ينحل « العقل » الى جذور ضاربة فى غرائز الحيوان ، وهذه هى مدرسة أخرى أقرب الى روح العلم الحديث من فرويد ، وأعنى بها مدرسة « السلوكيين » ، الذين يحللون السلوك تحليلا يرده الى أفعال منعكسة ، ومرة أخرى نلاحظ أن الطبقة السلوكية العلياتفسر بالطبقة السلوكية الفطرية الدنيا.

هذا هو العصر .. ولكننا بحكم اطارنا الثقافى الأصيل ، نشعر بالقلق الشديد اذا نحن أنزلنا الانسان هذه المنزلة التى تسلكه مع الطبيعة فى عقد واحد ، واذا نحن هبطنا « بالعقل » الى درجة تجعله وظيفة عضوية كسائر الوظائف التى تؤديها أعضاء البدن ، لأن هذه النظرة من شأنها أن تؤدى بنا الى انكار ما بعد الموت ، ومن ثم استمسكت ثقافتنا العربية بنظرتها التقليدية الأصيلة التى تفرق بين بدن وروح ، لتكون هذه التفرقة مدخلا الى تفرقة أعم ولعلها أهم ، بين دنيا ودين ، بين حياة أولى وحياة آخرة .

هما اتجاهان متضادان تراهما فى مختلف الثقافات ومختلف العصور : فاما أن يميل أصحاب النظر الفلسفى أو العلمى الى « تعقيل » الطبيعة ، واما أن يميلوا الى « تطبيع » العقل ، الأولون « روحانيون » والآخرون « ماديون » والفكرة السائدة فى عصرنا هذا هى أميل الى تطبيع العقل ، أي الى جعل العقل ممكن التحليل بحيث يرتد الى ظواهر طبيعية صرف .. وهو ما ترفضه الثقافة العربية الحديثة من عصرنا .

ونسأل بعد الذى قدمناه : ما موقف الثقافة العربية الحديثة

فى مواجهـــة العصر ؟ فنجيب : هو موقف الرافض للمبادىء والجذور ، ولا بأس عليه بعد ذلك أن يقبل بعض النتائج مبتورة عن مبادئها ، ويقبل بعض الثمار مســتغنيا عن جذورهـا التى أنبتتها ٠

فقد وجدنا العصر متميزا بالعلم التقنى ، وهو علم يقتضى وراء ذلك أن نحصر النظر فيما يخضع للتجربة من ظواهر الطبيعة، لا نمد البصر الى ما كان قبل ذلك ولا الى ما ســوف يكون بعد ذلك ، فلا الأسباب الأولى تهمنا فى مجال العلم ولا الغايات تعنينا، فقبلنــا من العصر نتائجه العلميــة النظرية ، وأجهزته وآلاته ، ورفضنا أن نحصر النظر فى دنيا الظواهر الطبيعية لما يحصرها ٠

ووجدنا العصر متميزا بالنظرة النسبية التى ترفض المطلقات حتى فى المجال العلمى الدقيق نفسه ، بله أن يرفضها فيما هو نسبى بطبيعته كالقيم ، فقبلنا النسبية فى الفزياء وما اليهـا ، لكننا تشــبثنا بالقيم المطلقة الموضـوعية التى نزعم انها حقائق أزلَية لا سبيل الى الاختلاف عليها بين انسان وانسان ٠

ووجدنا العصر أميل أن يجعــل الانســان ظاهرة كغيرها من ظواهر الطبيعة ، يخضع للبحث العلمى بالطريقة نفسها التى تخضع بها الفزياء أو علوم الحياة ، فرفضنا أن ننظر الى الانسان تلك النظرة التى تسوى بينه وبين سائر الكائنات ٠

موقف العرب من المذاهب الفلسفية المعاصرة

من أفدح الكوارث التى يشقى بها المشتغلون «بالفلسفة» ، انها - فى العصر الواحد - لا تستقر لنفسها على معنى واحد ،حتى لقد ينظر الرائى فاذا هو أمام ضروب من النشاط العقلى اختلف بعضها عن بعض ، ومع ذلك فكلها « فلسفة » على حد سواء ، ثم جاء عصر الناس هذا ، فزادت الكارثة فداحة ، لأن ضروب ذلك النشاط العقلى قد ازدادت تشعبا ، وأوشكنا أن نبلغ حدا يستحيل معه الاجماع على راى واحد فيما عسى ان يكون مجال البحث عندما نسمى هذا البحث « فلسفة » والباحث « فيلسوفا » ، وذلك لأن موضع الاختلاف فيما مضى كان ينحصر - عادة - فى موضوع البحث الفلسفى ماذا يكون ؟ وأما اليوم فقد اتسعت هوة الخلاف بحيث تناول منهج البحث أيضا كيف يكون ؟

كان العصر الواحد - فيما مضى - يكاد يتفق على هدف واحد، يضعه المفكرون أمامهم ليشخصوا اليه جميعا بأبصارهم ،ثم يكون التباين بعد ذلك فى الوسيلة التى يراها كل منهم محققة لذلك الهدف، بعبارة أخرى ربما كانت أوضح : كان لكل عصر مسألته الرئيسية يطرحها أمام الناظرين ،فيكون الاختلاف بعد ذلك فى « الحلول » المقترحة لتلك « المسألة » المتفق عليها من الجميع .

انظر معى نظرة عجلى الى مراحل التاريخ الفلسفى :

فعصر «ما قبل سقراط» اتفق على مسألة واحدة ، هى جوهر الوجود الذى يكمن وراء المتغيرات ، أليس البادى أمام حواسنا هو أن الموجودات يتحول بعضها الى بعض ، فما هو اليوم تراب قد يتحول غدا ليصبح شجرة وثمرة ؟ فما هو ذلك الجوهر الثابت

الأصيل الذى يلبس اليوم لبوسا فاذا هو تراب،ويلبس غدا لبوسا آخر فاذا هو شجرة أو ثمرة ؟ كان ذلك هو السؤال ، اتفق عليه الجميع ، ثم اختلفت اجاباتهم عنه .

وذهب ذلك العصر اليوناني الأول ، وتلاه عصر كان سقراط فاتحته ، فاختفى سؤال وظهر سؤال ، اتفق عليه العصر كله ، ثم اختلفت عنه الاجابات ، وكان السؤال هذه المرة هو هذا : ماحقيقة الانسان ، وعلى أى أساس ينبغى أن يقيم سلوكه فردا ومجتمعا ؟ وهكذا دار البحث حول « الانسان » فى أخلاقه وسياسته وخيره وشره وسعادته وشقائه وفنائه وخلوده ، لكن الرأى اختلف عندما عرض رجال الفكر الفلسفى حلولهم للسؤال المطروح .

وذهب عصر قديم وجاء عصر وسيط ـ فى الغرب المسيحى وفى الشرق الاسلامى على السواء ـ فاتفق الفلاسفة هنا وهناك على الهدف ، واختلفوا على الوسيلة ، اذ اتفقوا جميعا على أن يكون هدفهم تحليلا لمفهومات الدين بحيث يقام البرهان على أنه لا تناقض ـ عموما ـ بين دين جاء وحيا وبين فلسفة أنتجها فلاسفة اليونان عقلا ، غير أن وحدانية الهدف لم تمنع أن يكون لكل مفكر فكرته التى يعرضها للحل .

ثم دخلت أوروبا ـ وحدها هذه المرة ـ تاريخها الحديث بنهضة أخرجتها من عصورها الوسطى ، فكان السؤال الرئيسى المطروح طوال قرون ثلاثة امتدت من عصر النهضة الأوروبية ـ فى القرن السادس عشر ـ الى عصرنا هذا الأخير الذى بذرت بذرته فى القرن الماضى ، هو : كيف يعرف الانسان ما يعرفه عن الطبيعة الخارجية أو عن نفسه الباطنية أو عن الله ؟ ولذلك رأينا معظم الجهد منصرفا الى تحليل « العقل » لنرى كيف يعمل ، فنفهم بذلك كيف حصل ما حصله من معرفة ، لكن الاتفاق على السؤال لم يكن معناه أن يتفق المجيبون على جواب .

ثم جاء عصرنا هذا ، فلم يكن كسوابقه متفقا ـ بشكل واضح ظاهر ـ على المسألة المطروحة ، مختلفا على حلولها ، بل تعددت فيه المسائل الرئيسية نفسها ، فانقسم المفكرون حيالها ، كل فريق منهم يؤثر لنفســه احداها دون الباقيات ، ولم يكن فى ذلك من بأس،لأنه قد يعد علامة غنى لا علامة فقر ،وجئنا نحن ـ أعنى رجال الفكر الفلسفى فى الأمة العربية ـ وأردنا أن ننقل عن الغرب فى هذا الميدان ما أستطعنا نقله،فلم نقصر أمر التفرق على اختلاف فى زاوية النظر،بل جاوزنا ذلك،فتحول الميدان على أيدينا ميدانا للصراع الفكرى،يتبادل فيه الأطراف ألوان السباب،فضاع الحق فى غمرة النقع المثار ، فاذا تذكرنا ما لابد أن يبقى مذكورا دائما،وهو أنه لا المسائل المثارة مسائلنا نحن أثرناها منبعثة عن أزمات فى ضمائرنا عانيناها، ولا الحلول المعروضة حلولنا نحن ، كددنا الذهن حتى انتهينا اليها، وانما المائدة بكل ما عليها أعدها طهاة غيرنا ، ولم يكن منا الا أن استوينا على المائدة الممدودة لنأكل ، كل من الطبق الذى يشتهيه. عرفنا كيف أن صراعنا الفكرى كان أجدر به سوانا ، لأن الأمر كله بالنسبة الينا كالشعر المستعار وضعناه فوق رؤوسنا وضعا دون أن ينبت من جلودنا ويتغذى بدمائنا ، ها هنا يكون التفرق تمزقا هو الى أن يكون علامة فقر أقرب منه الى أن يكون علامة غنى .

ومع ذلك فقد كان فى وسع الفكر العربى أن يقف أمام اختلافات الفلسفة المعاصرة ، ليلتمس لنفسه مدخلا فيها ، يكون ذا صــلة بحياتنا ، وفى هذا المقال محاولة فى هذا السبيل ، لكننا نريد أولا أن نرسم للقارىء حقيقة الموقف الفلسفى فى عصرنا بخطوط عريضة، لعله يشارك فى قبول المحاولة أو رفضها .

ان من الأفكار القديمة ما قد فقد قيمته فى الموضوع الذى قيل فيه أساسا ، لكنه ربما صلح وسيلة للتوضيح فى موضوعات أخرى، من ذلك فكرة مشهورة لأرسطو عن « العلل الأربع » التى ظن أنها السبيل الى تعليل أى شىء نريد تعليله ، فافرض مثلا أننا نعلل

لتمثال مقام فى ميدان من مدينة ،فأولا ـ نسأل عن الفنان الذى نحته (وهذا هو ما أسماه أرسطو بالعلة الفاعلة) ، وثانيا ـ نسأل عن الغاية التى من أجلها صنع الفنان هذا التمثال ، فاذا عرفناها كانت هى ما أسماه أرسطو بالعلة « الغائية » ، وثالثا ـ نسأل عن المادة التى صيغ منها التمثال ، فتكون هى العلة « المادية » ورابعا ـ نسأل عن أسلوب صياغته ، فيشار لنا الى مقومات هذا الأسلوب فيكون ذلك هو «العلة الصورية» ـبهذه الأسئلة الأربعة، واجاباتها الاربع ، يتم لك تغطية المجال من جميع جوانبه ، فيتم لك فهم ما أردت أن تفهمه .

هى فكرة أرسطية قديمة ،اذ لبثت هذه «العلل الاربع» على مر الزمن تتآكل وتتساقط واحدة بعد أخرى ،كلما وجد المشتغلون «بالعلم» انهم لم يعودوا بحاجة اليها فى تفسيراتهم العلمية للظواهر المختلفة ، حتى زالت كلها الآن ،ولم تعد فكرة «السببية» نفسها ذات شأن فى ميدان العلم ،اذ حلت محلها فكرة أخرى ،هى فكرة «القانون العلمى» الذى يصاغ فى دالة رياضية لا تميز بين سبب ومسبب ،بل تحدد المتغيرات الداخلة فى موضوع البحث وطرائق تجاوبها أو تفاعلها بعضها مع بعض ... فكرة أرسطية قديمة اذن هى فكرة «العلل الأربع» ،لكننى سأستعين بها على توضيح الموقف الفلسفى فى عصرنا ، وانى لأراها تعين .

عصرنا يعج بنتائج العلم ، ويضرب ويموج بتغيرات الأنظمة الاجتماعية جميعا ، ومهمة « الفلسفة » أن تفهمه ، فاذا صنع الفلاسفة فى هذا السبيل ؟ أريد أن أصورهم للقارىء وكأنما هم جماعة وقفت أمام الخضم الهائل الذى هو عصرنا بكل ما فيه ، وأخذت تسأل الأسئلة الأرسطية الأربعة ،لكنها سألت تلك الأسئلة من سائلين متفرقين ، أعنى أن الشخص الواحد لم يسأل الأسئلة الأربعة كلها،بل اكتفى لنفسه بسؤال واحد،وترك البقية للآخرين، فاكتفى كل منهم بدوره بسؤال واحد ، فكان أن سأل فريق :

ما الذى أدى الى الموقف الراهن كله؟(كأنه يسأل عن العلة الفاعلة) وكان أشهر الاجابات فى ذلك جواب المادية الجدلية؟وسأل فريق آخر سؤالا آخر : ما الهدف من هذا أو ذلك مما نقول ونسمع ؟ (سؤال عن الغاية) وكان أشهر الاجابات جواب الفلسفة البرجماتية وسأل فريق ثالث سؤالا ثالثا :مم صنع هذا العلم كله وهذه المذاهب الفكرية كلها، بمعنى : على أى نحو نسجت اللحمة بالسدى ليتكون هذا القماش الفكرى الممدود أمامنا ؟ (سؤال عن الكيان ومادته) وكان أشهر الاجابات فى ذلك جواب الفلسفة التحليلية ويلحق به جواب الوضعية المنطقية ، وسأل فريق رابع سؤالا رابعا : أليس من حقنا أن نفترض بأن وراء هذا الفكر كله البادى فيما يقال ويكتب،«وعيا» ذا خصائص معينة ،لابد من النظر اليه قبل أن ننظر الى ما نبع منه ؟ (سؤال عن العلة الصورية) وكان أشهر الاجابات هنا اجابة مذهب الظاهراتية (الفينومينولوجيا) ويلحق به الفلسفة الوجودية .

ذلك مخطط تقريبى لجوانب الموقف ، أفلم يكن الانصاف يقتضى أن ننظر الى هذه الوقفات الأربع باعتبارها مكملة احداها لبقيتها،ما دامت كل منها تقنع بجانب واحد وتترك الثلاثة الجوانب الأخرى لسواها ؟ نعم ، ولكن يحلو دائما لمن لا يرى الموقف في مجمله أن يقول : ان هناك « صراعا » مذهبيا بين اتجاهات أربعة تغطى الميدان الفلسفى المعاصر ،وحقيقة الأمر عندنا هى الا صراع، بل تكامل ، والفهم الكامل يتطلب الاجابات الأربع جميعا ..

لكنى أرسل حديثى وكأنما القارىء على علم كاف بهذه الاتجاهات الرئيسية الأربعة : المادة الجدلية،البرجماتية، الفلسفة التحليلية ، والظاهراتية ! وأحسبنى مطالبا بشىء ولو يسير من الشرح ،ليتاح لنا جميعا بعد ذلك أن نشترك فى التفكير : ما موقف الفكر العربى من هذا كله ؟

أما المادية الجدلية ، فهى « مادية » بمعنى أن مرد الكائنات جميعا الى مادة ، على أن « المادة » هنا لا تعنى خصائص سكونية ثابتة لا يصيبها تغير ، اذ أن مادة الطبيعة دائبة التطور والتغير وفق قوانين « الجدل » (الديالكتيك) ، والمقصود « بالجدلية » هو أقرب شيء الى ما يحدث بين متحاورين يتعارضان ، أحدهما يقول الرأى والآخر يقول نقيض ذلك الرأى، حتى اذا ما تصادم النقيضان تولد عنهما رأى ثالث هو الصحيح ، أو قل ان « الجدلية » هى عملية شبيهة بما يحدث اذا أنت « جدلت » أو ضفرت خيطين ليتكون منهما — آخر الأمر — ناتج يحتويهما معا ، فهكذا الحال فى الطبيعة وفى المجتمع ، يتصادم أثناء سيره النقيضان فيتولد وضع جديد ، وبذلك يتحقق التطور .

وانهم ليصوغون قوانين السير الجدلى هذا فى ثلاثة : أولها أن يعد التناقض مقوما أصيلا فى الطبيعة، لأنه كان يستحيل التغير الى جديد مالم يكن فى صلب القديم ما ينقضه ، وثانيها أن هذا النقض الذى ينسخ الحالة الأولى لينقلها الى حالة جديدة ، لا بد بدوره أن يجد هو الآخر ما ينقضه ليدوم السير على طريق التطور، وثالثا أنه كلما تراكمت التغيرات من جنس واحد ، وصلت حدا انقلب معه ذلك الكم المتراكم الى كيف جديد ، أى الى حالة من جنس آخر ، وهكذا يسير العالم : من وضع معين قائم الى نقيضه، ثم الى وضع ثالث يؤلف بين النقيضين ، وما أن يصبح هذا الوضع الجديد هو الأمر الواقع حتى ينسخه نقيضه فالى وضع يجمع النقيضين وهلم جرا .

وتطبيقا لهذا السير المثلث الخطوات ، على تاريخ الانسان ونظمه الاجتماعية ، تنشأ ما يسمونها «بالمادية التاريخية»، ومؤداها أنه لما كان البناء الاقتصادى للمجتمع هو أهم جوانبه ، ثم لما كان هذا البناء الاقتصادى قائما على ما ينشط به الناس نشاطا عمليا، نتج عن ذلك أن جوهر الانسان ليس هو أنه كائن يعقل الفكرة

النظرية (الحيوان الناطق كما كان يقال عنه) بل هو الكائن الذى « يعمل » العمل المنتج فى زراعة أو تجارة أو صناعة أو فيما شئت من ضروب النشاط فى دنيا الاقتصاد ؟ وبهذا المعيار يتحد الفكر بالعمل اتحادا يجعلها حقيقة واحدة ذات وجهين ، ومن ثم جاءت عبارة ماركس المشهورة « لقد حاول الفلاسفة تفسير العالم بطرق شتى ، مع ان المهم هو أن يغيروه » ـ ورجائى أن يحتفظ القارىء بهذه النتيجة التى جعلت لنا الفكر وعمليات التغيير شيئا واحدا ، لأننا سوف نرى هذه النتيجة نفسها أو ما يقرب منها ـ فى المذاهب الفلسفية الاخرى ، مما يكاد يجعلها هى روح عصرنا وصميمه ، وقد يوحى لنا بالموقف الذى نريده للفكر العربى ٠

يعتقد أنصار المادة الجدلية أن فلسفتهم هى الفلسفة العلمية، لأنها هى التى تتناول واقع العالم تناولا علميا سليما ، ولعلهم فى استخدامهم لكلمة « العلمية » انما يقصدون « المادية » ، فالمعرفة العلمية كلها مرهونة بما هو مادى وبما هو واقع فى التجربة الحسية، فاذا كانت هنالك كائنات عضوية ، رددناها جميعا الى أصل لا عضوى، واذا لحظنا فى أنفسنا حالات وعمليات وجدانية أو عقلية، أرجعناها كلها الى أساس فسيولوجى ، فمهما تكن النظرية العلمية ومهما يكن موضوعها ، فما لم تكن قابلة للرد الى ما هو واقع فى التجربة الحسية ، تجردت من علميتها وأصبحت لغوا ـ ومرة أخرى نرجو القارىء أن يحتفظ بهذه النتيجة التى تحتم أن تنبنى النظرة العلمية على تجربة وتطبيق ، لأنها نتيجة سنصادفها هى الأخرى فى مذاهب فلسفية غير المادية الجدلية ، مما قد يشير الى أنها علامة تميز المعرفة العلمية اليوم ، ومما قد يوحى بما نجعله أساسا ضروريا فى الموقف الذى نختاره للفكر العربى ٠

اذا حق لنا القول عن « المادية الجدلية » (ومعها المادية التاريخية) بأنها فلسفة للتاريخ ، بمعنى أنها تصوب النظر الى

الماضى لترى كيف سار حتى انتهى به السير الى الحالة الحاضرة الراهنة ، حق لنا كذلك أن نقول عن فلسفة « البرجماتية » انها فلسفة المستقبل ، بمعنى أنها تقيس الأمر الراهن الى ما يترتب عليه من نتائج عملية تستطيع الحكم عليه بقبول أو برفض،ان المعنى الحقيقى للفكرة ـ أى فكرة ـ هو مجموع التصرفات العملية التى نؤديها بناء عليها ، فاذا كان لديك ما تزعم له انه « فكرة » ، ثم بحثت فلم تجد عملا واحدا تؤديه بناء عليها ، فاعلم انها ليست من الفكر فى شىء،لقد كان « تشارلس بيرس Charlespeirce » أمام البرجماتية فى العصر الحديث (وتبعه على التوالى ثلاثة آخرون : وليم جيمس ، وشــلر ، وجونى ديوى ، فـكانت أربعتهم عمد المذهب البرجماتى) ، وفى العبارة الآتية التى قالها « بيرس » ما يبرز أهم خصائص هذا المذهب:«اذا كانت لديك فكرة،وأردت تحديدا لمضمونها ،فانظر : ماذا عسى أن يكون لها من نتائج تطبيقية فى دنيا العمل ، ثم اجمع هذه النتائج العملية معا ،يكن لك قوام فكرتك » ، وبعبارة أخرى ، أن قولك : « انى أعرف كذا » مساو لقولك : « انى أستطيع أن أعمل كذا » وما ليس فى وسعك أن « تعمل » به شيئا ، لا يكون لك به « علم » ، لأن علما بلا عمل يؤديه ، كلام ينقض نفسه بنفسه .

ويتصل بالبرجماتية اتصالا وثيقا مذهب يقال له « مذهب الاجرائية » فى فهم المعانى أو الافكار ، فالفكرة معناها هو مجموعة الاجراءات التى نجريها فى تحقيقها ، وهو قول ـ كما ترى ـ مطابق لما تقوله البرجماتيــة ، لولا أن « الاجرائيــة » لا تقصر الأمر على الاجراءات المادية التى تتم فى سلوك منظور ،بل توسعه حتى تشمل به الاجراءات التى تتم فى العقل ، كما يحدث فى تناولنا لمسألة رياضية أو ما يشبهها .

ولنعــد بالقــارىء الى نتيجتــين أوردناهمــا فيمــا ســبق

ورجوناه أن يحتفظ بهما في ذاكرته ، وهما : أن الفكر وعمليات التغييروجهان لشيء واحد ، وأن التجربة على الواقع المحسوس هي أساس التفكير العلمي ، فنرى أن البرجماتية برغم اختلافها عن المادية الجدلية في « اتجاه » النظر ، الا أنهما يشتركان في رفض « التأملات » العقيم ،التي لا تلد للناس « عملا » يؤدونه،ولاتنسل لهم « تغييرا » يبدلون به وجه الحياة اذا فسد ٠

ننتقل الآن الى جماعة ثالثة من أبناء عصرنا ، هي جماعة « التحليل الفلسفي » و « التحليل المنطقي » (وبينهما اختلاف في المعنى نغض عنه النظر) ، فلئن كانت المادية الجدلية تنظر الى « سير التاريخ » وكيف انتهى الى ما نحن فيه ، وكانت البرجماتية تنظر الى ما يراد عمله واجراؤه فيما هو آت من زمان ، فان أصحاب التحليل يقفون حيث هم ليروا أولا ماذا تحت أقدامهم ! لنضرب مثلا موضحا حتى لا نشطح بالقارىء في سماء التجريد ، افرض أن فكرة عرضت لنا ، تقول : «حضارة هذا العصر مادية» فماذا نحن صانعون بقول كهذا ؟ أم هل يراد به أن يمضي مع نسمات الهواء حيث تمضي ونحن قاعدون له نستمع ؟ كلا ، ان الفكرة الجادة يراد بها أن تكون منطلقا لوثبة نثبها في هذا الاتجاه أو ذاك، وها هي ذي فكرة جادة كثيرا ما تعرض لنا على أقلام الكاتبين ، فماذا نحن صانعون بها ؟ فلو كنت من أصحاب المادية الجدلية في النظر ، لثنيت عنقي الى الوراء أنظر الى خطوات التاريخ كيف كانت بحيث أنتجت لنا اليوم هذه « الحضارة المادية » ، ولو كنت من أتباع البرجماتية لأرسلت بصري الى أمام أبحث عن النتائج الفعلية التي تترتب على هذه الفكرة،فان وجدتها كانت هي نفسها « معنى » الفكرة ، وان لم أجدها كانت الفكرة يعوزها المعنى ، وها نحن أولاء مع جماعة ثالثة هي جماعة «التحليل»،فهؤلاءيؤثرون القيام بعملية « تشريح » لهذا الجسم اللفظي أولا ، لنرى ماذا يمكن أن يكون لهذه العبارة من معنى ، لا على أساس النتائج الفعلية المترتبة عليها كما قال البرجماتيون ، بل على أساس منطق اللغة

نفسه ، اذ كثيرا جدا ما نرص ألفاظا بعضها الى جوار بعض ، حتى يكتمل لنا بناء تقبله قواعد النحو ، لكن منطق العقل يرفضه ولكى يرفضه منطق العقل أو يقبله ، لابد بادىء ذى بدء من تحليله حتى نتبين عناصر بنائه وما بين تلك العناصر من روابط ، وعندئذ يتبدى اللغو الفارغ من الكلام ذى المعنى ٠

لكن الأمر فى هذا التحليل ليس ألعوبة لاعب يلهو ،فما تكاد تهم به حتى تتوالى عليك أعوص المسائل ، وأهمها أن ترد العبارة التى بين يديك الى صورة يمكن أن يكون بينها وبين «الواقع» شبه فى التركيب اذا كانت صادقة ، وأن يمتنع هذا الشبه اذا كانت كاذبة ، فاذا تذكرنا أن حقائق الواقع هى دائما « أفراد » جزئية ليس فيها تعميم ولا تجريد ، بمعنى أنك لن تجد على أرض الواقع أو فى سمائه الا مفردات معينة محددة ، فهنالك هذه الشجرة وهذا الرجل وذلك الطائر وتلك السحابة وهكذا ، أقول اننا اذا تذكرنا ذلك عرفنا أن تحويل الجملة المراد الحكم عليها بالمعنى أو بالخلو منه، يجب أن يتجه نحو أن نستخرج منها قائمة طويلة من جمل لا تتحدث الواحدة منها الا عن « فرد » واحد،وعندئذ فقط يمكن المقابلة بين العبارة اللفظية من جهة ، ودنيا الواقع التجريبى من جهة أخرى ، ولنعد الى الجملة التى سقناها مثلا موضحا ، وهى : « حضارة هذا العصر مادية » ، وأبدأ بكلمة « حضارة » ، فما هى مجموعة المفردات التى تتكون منها حضارة هذا العصر ؟ اذا قلت مثلا : هى نتاج العلم ونتاج الفن و ٠٠ و ٠٠ ، كان علينا أن نعود الى كل واحد من هؤلاء، فما نتاج العلم بالشىء الواحد الذى تمسكه دفعة واحدة بيديك ، وما نتاج الفن بالشىء الواحد الذى تنظر اليه نظرة واحدة فى لمحة بعينيك ، بل نتاج العلم هو ألوف القضايا ،ونتاج الفن كذلك ألوف التماثيل واللوحات والمعزوفات الموسيقية،وبعد هذا التحليل،نعود فنضع كل فرد واحد من تلك الألوف ، وألوف الألوف ،فى جملة واحدة ، لنقول عنه انه « مادى » ، وقد نتبين ساعتئذ أن معظم الجمل فى هذه الحالة سكون بغير معنى ، اذ ما معنى أن نقول عن

قانون علمي معين انه مادى ؟ وما معنى أن أقول عن لوحة فنية أو قطعة موسيقية انها مادية ؟ وقد نمضى على هذا النحو من التحليل حتى نستيقن من أن العبارة التى تلوكها الأفواه فىاستخفاف وأعنى عبارة « حضارة هذا العصر مادية » انما هى صف من ألفاظ ينتهى بنا الى لا شىء ، أو قد ينتهى بنا الى معنى ، لكنه معنى ينتج لنا بعد عناء التحليل الذى يبين لنا ما نحن قائلوه ٠

ومدرسة التحليل هذه لا تجعل « العبارات » التى نقولها مجرد صور نعكس بها « أفكارا » فى رؤوسنا ، بل يجعلونها هى هى الأفكار ، وبذلك نقلوا التقابل الذى كان الفلاسفة يجرونه بين « الفكر » و « الواقع » دون تحديد لطبيعة الفكر،نقلوا هذا التقابل فجعلوه بين « العبارة اللغوية » و « الواقع » ، وبذلك لم يتركوا مجالا لكائنات شبحية تعرقل سيرنا نحو الوضوح ٠

وانى لأرجو القارىء هنا أيضا أن يحتفظ بهذه النتيجة ،وهى أن الجملة « والجملة = فكرة » لا يكون لها معنى الا اذا وجدناها ـ بعد تحليلها الى عناصرها ـ على تقابل مع واقعة من وقائع العالم التجريبى ، وما لم نجده كذلك من الجمل « أى من الأفكار » كان لغوا بغير معنى ، والقارىء اذا احتفظ بهذه النتيجة ،ثم ضمها الى ما كان احتفظ به من « المادية الجدلية » ومن « البرجماتية » وجد نفسه أمام وجهة نظر مشتركة بين هذه الفلسفات المتباينة ، وهى ضرورة أن تكون العلاقة وثيقة بين الفكر والعمل ٠

أما «الظاهراتية» أو «علمالظواهرالعقلية» أو «الفينومنولوجيا» فموقف رابع من الفلسفة المعاصرة يريد أصحابه تحليل الوعى الانسانى فى ادراكه للأشياء لعلنا نقع على حقيقته وحقيقة تلك الأشياء فى آن معا،نعم ،كانت هذه فى مقدمة المحاولات التى بذلها الفلاسفة قبل « هوسرل » Husserl ، لكن هؤلاء الفلاسفة كانوا يفترضون دائما فروضا مسبقة على ضوئها يفهمون عملية الادراك من وجهة نظرهم ، فاذا كانوا من التجريبيين قالوا ان نقطة البدء

فى الادراك هى « المعطيات » الأولية ، فارضين من عندهم أن تلك المعطيات الأولية لا تكون الا انطباعات تقع من الأشياء على حواسنا ، وان كانوا مثاليين أو عقلانيين قالوا ان الأساس الأولى هو وجود أطر صورية عقلية فى فطرة الانسان ـ يسمونها «منقولات» ـ فتكون هذه الاطر بمثابة الشباك تتصيد من الدنيا التى حولنا مضمونات من هنا وهناك ، حتى اذا ما امتلأ اطار معين بمضمون معين ، كان لنا بذلك شىء من المعرفة العقلية بالعالم المحيط بنا ، فكان الجديد الذى دعا اليه « هوسرل » هو أن نواجه الأشياء بلا فروض مسبقة ، فتكون حقيقة الشىء الذى ندركه هى بالضبط كما ندركه ، حتى اذا ما سألنا سائل : أهى حقيقة حسية أم حقيقة عقلية ، أجبناه بأننا نرفض هذه التفرقة من أساسها ؟ فهذه الزهرة التى أراها وأعى صورتها لونا وشكلا ورائحة وكل شىء ، هى كما أراها وأعيها ولا تحليل لها عندى وراء ذلك ، فلا أنا بالذى يزعم أنها جاءتنى معطيات حسية مبعثرة أول الأمر ثم قام ذهنى بجمع المبعثرات فى زهرة ، ولا أنا بالذى يفترض أن عقلى كانت به أطر صورية مركوزة فى فطرته هى التى جذبت اليها مدركات الزهرة وصبتها فى قوالبها حتى تكاملت فى تصورى زهرة ، وانما الذى أقوله هو اننى أدركت الزهرة كما أدركتها ، واذن فهذه هى حقيقتها ٠

على أن الذى يهمنا نحن من هذه « الظاهراتية » (وهى التى عنها تفرعت بعض فروع الفلسفة الوجودية الحاضرة) هو أن الوعى الذى نعى به الأشياء ليس بمثابة كيان مستقل قائم بذاته مثل الذراع أو اللسان ، وانما الوعى عبارة عن « انتباه » أو « التفات » ، ومن ذا الذى يتصور « الانتباه » كيانا له استقلاله وحدوده ؟ انه « اتجاه » أو اشارة ، انه كشعاع الضوء يسقط هنا أو هناك فيظهر بسقوطه شىء ما ، وأهم ما يميز الوعى هو ما أسماه هوسرل « بالقصدية » ، أى أنه دائما يقصد باتجاهه المعين الى مسقط ما يسقط عليه فندركه ، وعلى هذا الأساس (وأرجو من القارىء حصر انتباهه هنا لأهميته فى موضوعنا) يكون من التناقض أن ندعى باننا نعى فكرة ما دون أن يكون لهذه الفكرة

ما تشير اليه فى دنيا الواقع ، ان عملية الادراك لا تتم الا بهاتين الشعبتين معا : لفتة من الوعى ، وشىء معين تقصد اليه تلك اللفتة ، أما أن يقال عن اللفتة انها لا تلتفت الى شىء فذلك ينفى عنها طبيعتها ، أو أن يقال اننا ادركنا ما أدركناه بلا التفات اليه فهو تناقض ممتنع الحدوث ، لقد كان مما أخذه هوسرل على ديكارت ، قول ديكارت : « أنا أفكر .. » كأنه جزيرة وحده معزولة عن العالم وعن الآخرين ،على حين أنه محال أن تحدث عملية تفكير الا اذا تعلقت بقصد معين يكون هو الشعبة الثانية التى يتم بها الموقف الادراكى ، فالأمر هنا كالمقص لا يكون مقصا باحدى شعبتيه دون زميلتها .

وبهذا الجانب من « الظاهراتية » نلتقى مع المذاهب الفلسفية الثلاثة التى اسلفناها ، فى أنها جميعا تربط الفكر بالأشياء ، وألا تنتفى عن الفكر طبيعته .

لقد قيل عن الفلسفة المعاصرة انها تتميز — عموما — بأنها جعلت مدارها الرئيسى هو البحث عن « المعنى » وبعض ما يقصد اليه بهذا الوصف ، هو أنها أصبحت تشترط لكل فكرة تطوف بذهن ، ولكل عبارة ينطق بها لسان ، مشارا اليه ، تشير اليه الفكرة أو العبارة ، فيكون هذا المشار اليه هو مدلول الفكرة او معنى العبارة ، فاذا لم نجد للفكرة المعينة أو للعبارة المعينة مشارا اليه فى دنيا الواقع — سواء كان ذلك وجودا بالفعل أو وجودا بالامكان — لم نتردد فى أن نقول عن الفكرة المزعومة انها تشبه الأفكار وليست منها ، وعن العبارة انها لغو بغير معنى ، ذلك هو موقف الفلسفة المعاصرة بأجمعها ، كائنا ما كان مذهبها ، مادية جدلية أو برجماتية ، أو تحليلية ، أو ظاهراتية ووجودية ، فماذا يكون موقف الفكر العربى من ذلك كله ؟

اننا لو قصدنا « بالفكر العربى » أشخاص الرجال الذين حملوه ، تدريسا فى الجامعات أو تحريرا فى الكتب والمجلات ، وجدنا أمرا عجبا ، لأننا واجدون هؤلاء الرجال قد اقتسموا فيما بينهم

تلك المذاهب الفلسفية الأربعة ، كل أخذ منها بما يتفق مع تكوينه العقلى ، فما من مذهب منهـا الا وقد كان له الاتبـاع المؤيدون العارضون الشارحون ، ثم أضيفت الى هؤلاء جميعا فئة خامسة انتشر افرادها على مدارج المثقفين من اعلاها تخصصا الى أدناها علما ، وهى فئة جمعت قوما لا يكادون يعرفون عن عصرهم شيئا ، واكتفوا بزاد كثير أو قليل يقطفونه من كتب الاقدمين ، وقد اقتضى دفاع هؤلاء عن انفسهم ــ أحيانا عن قصد ووعى وأحيانا أخرى عن غير قصد ولا وعى ــ أن يوجهوا سهام النقد والشتم فى كثير من الحالات ــ الى ما ليس يعرفون عنه شيئا ، اعنى انهم يوجهونها الى العصر وفكره وأهله ؟ فلنتركهم فى كهوفهم يظلمون .

ولننظر الى المؤيدين لمذاهب عصرهم هذا ، على اختلافهم بعد ذلك فى أى من تلك المذاهب يؤيدون ، وها هنا سنجد الأمر العجب الذى أشرت اليه ، وهو أنه بينما المذاهب المعاصرة جميعا تتفق آخر الأمر فى وجوب ارتباط الأفكار بالأشياء والأفعال ، فان واحدا منها فقط هو الذى يجعل هذا الارتباط الضرورى موضوعه الخاص، وذلك هو مذهب التحليل المنطقى ، على حين يظل ذلك الارتبـاط مضمرا الى حد بعيد أو قريب فى سائر المذاهب،ومع ذلك ،فلما شاءت المصادفة النافعة أن يتصدى لمذهب التحليل المنطقى من اولاه اهتمامه وعنايته ، فعرضه محاضرا وكاتبا ، تألب عليه الآخرون تألبهم على عدو ظهر فى الميدان ، يخشون أن تنقلب عصاه حية تبتلع سائر الحيات ، لماذا ؟ لأن المفكر العربى ــ شأنه شأن الانسان العربى على اطلاق ــ يخاف أن تجعلها له صريحة ، بأن الفكرة أو العبارة اما تحولت الى عمل واما كانت وهما ولغوا ، انه يخاف ذلك لأننا قوم نأكل لفظا ونشرب لفظا ونتسلى فى أوقات فراغنا بلفظ ، وقد يعمل منا العاملون ، لكن اعمالهم ــ مع ذلك ــ تكون فى عالم لا يؤثر ولا يتأثر بعالم اللافظين .

وهذا هو اول الاصلاح الفكرى فى حياتنا : أن ندمج العالمين فى واحد ، فيكون عالم « الكلام » هو جانب « التخطيط » لعـالم

العمل والتطبيق ، انه لم يكن مصادفة أن أصبح « التخطيط » علامة من أبرز العلامات المميزة لعصرنا ، لأن التخطيط تحليله هو أن « الفكر » خطة لعمل نؤديه أو هو لا يكون فكرا ، فعملية التخطيط التى شاعت انما هى انعكاس لفلسفة العصر كلها ، أو ان شئت فقل ان فلسفة العصر قد استقت ماءها من ميول العصر واتجاهاته .

فالمدخل الذى أقترح أن يكون بابنا الذى ندخل منه الى ساحة الفلسفة المعاصرة ، هو الوصول الى هذه الحقيقة الكبرى بشتى السبل ، حقيقة أن الفكر لا يستحق أن يكون فكرا بمعناه الصحيح ، الا اذا رسم الطريق المؤدى الى التغيير ، وهى حقيقة التقت عندها كل مذاهب العصر كما أسلفت ، فلا ضير على المتفلسف منا أن يختار أيا ما شاء من تلك المذاهب ، ليدرسه لنا بكل تفصيلاته ، ولن يكون فى اختلافنا فيما يختاره كل لنفسه « صراع » بقدر ما ينتج عنه التأييد والتركيز لما نحن فى أشد الحاجة الى تأييده وتوكيده ، وهو — وأقولها مرة ثانية وثالثة وعاشرة بلا ملال — أن « الفكر » ليس له فى عصرنا معنى الا أن يكون أداة لتغيير ما نود تغييره مما يحيط بنا : من مواقف فى السياسة الى شئون فى الاقتصاد أو فى التعليم أو فى نقد الفنون أو فيما شئت أن تغيره .

لم تكن الدنيا على هذا الاهتمام كله بالجانب التطبيقى العملى من الفكرة فى أى عصر مضى ، لأن فكرتنا عن « العلم » نفسها قد تغيرت مع العصور : كان « العلم » عند اليونان الأقدمين هو أن تصنف الكائنات أنواعا وأجناسا ، ثم ترتب تصوراتك الذهنية عن تلك الأنواع والأجناس ترتيبا يصعد بها من الأخص الى الأعم على صورة هرمية ، وتستطيع أن تلم بالعلم كله — على هذا النحو — دون أن يكون فى يدك جهاز واحد ، ودون أن تحرك من كائنات العالم جناحا لبعوضة ، وجاء العصر الوسيط ، فكان « العلم » هو ما مهد الطريق الى السعادة فى الآخرة ، واذا شئت فاقرأ —مثلا— كتاب الغزالى « احياء علوم الدين » لترى كيف يكون العلم

فى تصوره رسما لكل خطوة يخطوها من اراد نعيم الآخرة ، أو اقرأ له «ميزان العمل » ، وكانوا جميعا على هذا المنوال نفسه فى تصورهم « للعلم » ، ثم جاءت النهضة الأوروبية وما بعدها ، فنشأ العلم الطبيعى نشأة متكاملة بعد أن اجتاز مراحل التمهيد قبل ذلك ، لكنه كان ايضا علما نظريا الى حد كبير ، فقد ينشر نيوتن ـ مثلا ـ نظريته عن الجاذبية ، فيعلمها دارسو العلم ، لكن شيئا من أوضاع الحياة العملية لا يتغير ، وأما فى مرحلتنا التاريخية هذه ، فقد تغير الموقف من أساسه ، وأصبح العلم ممزوجا بالأجهزة التى تعين على انتاجه ، مزجا جعل النظر والعمل وجهين لكل خطوة نخطوها فى مجاله ، ثم لا تكاد النتيجة العلمية الجديدة تظهر حتى تنبنى عليها أدوات للحياة العملية نراها فى كل ركن من أركان الدنيا ماثلة .. هذا هو « العلم » الذى فلسفناه فى المذاهب الفكرية التى اختلفت منهجا واتفقت فى نتيجة عظمى ، هى أن الفكرة أداة للعمل، وهى النتيجة التى تلزمنا ـ أعنى الأمة العربية ـ أكثر مما تلزم سوانا ، للاسهال اللفظى الذى أصيبت به ثقافتنا ، دون أن يحد اللفظ انجاز فى دنيا العمل .

وقد يسألنى سائل ممن يحبون القول ويكرهون العمل : اتريدنا على أن نقيد كل لفظ نلفظه بعمل يتبعه ؟ واجيب مسرعا بالنفى ، فلك مجالات كثيرة تستطيع فيها أن تمرح بلفظ غير مسئول ، أما حيث تقف أمامنا مشكلات الحياة تتحدى مطالبة بالحلول ، فها هنا لن يزحزح اللفظ جبالها مهما زخرفته ببيان وبديع ، وضبطت له الوزن والقافية ، ها هنا لابد أن يرسم خطة للعمل الذى نؤديه حيال المشكلة القائمة ـ ذلك هو الدرس الذى نتعلمه من مذاهب الفلسفة المعاصرة جميعا ، وذلك وحده هو جواز المرور الذى لا يمكنك الدخول فى أجواء هذا العصر الا به .

وهل فى هذا الذى يتطلبه منا العصر شىء جديد كل الجدة على ما ورثناه عن تراثنا الفكرى من مبادىء ؟ ان القرآن الكريم كلما

وجه الخطاب الى « الذين آمنوا » أضاف الى ذلك قوله « وعملوا الصالحات»،كأن الايمان لا يكون ايمانا كاملا الا اذا اقترن بالعمل الصالح ، وصلاحية العمل انما تكون بالنسبة الى الهدف المنشود والى نوع الموقف الذى نواجهه ، كالمفتاح لا يكون « صالحا » للباب الا اذا نفع فى فتحه وأقفاله ، والسيارة لا تكون صالحة الا اذا دارت آلتها على النحو المطلوب للسير ، وكذلك السياسى لا يكون صالحا الا اذا رسم لقومه خطة للعمل الناجح ، والاقتصادى لا يكون صالحا الا اذا عرف الطريق الذى ينقذنا من التخلف ، وهكذا ، كل هؤلاء عاملون للصالحات التى وان بدأت بدنيا الناس، فهى الطريق الى مرضاة الله ، فليست تعوزنا المبادىء النظرية فى ثقافتنا الموروثة،ولكن ماذا تجدى المبادىء اذا لم تنسكب فى سلوك الناس « عادات » يحيون على أساسها ؟ بمثل هذه العادات ، ننشأ عليها فى ربط القول بصلاحيته فى دنيا العمل ، ننخرط فى تيار عصرنا ، وفى الوقت نفسه نلتزم ميراثا كريما ورثناه .

التوفيق بين ثقافتين

١

لست أتردد لحظة حين أقرر بأن أم المشكلات فى حياتنا الثقافية الراهنة هى محاولة الكشف عن صيغة لحياتنا الفكرية والعملية ، تجمع لنا فى طيها طرفين ، اذ تحافظ لنا على خصائصنا العربية الأصيلة ، وفى الوقت نفسه تفتح لنا الأبواب على مصاريعها ، لنستقبل ـ فى رحابة صدر ـ أسس الحضارة العصرية كما يحياها اليوم روادها .

ولن نجنى من الحق شيئا ، اذا نحن اكتفينا فى هذا المجال بكلمات نحرك بها شفاهنا دون أن تكون صادرة منا عن اقتناع وايمان ، اذ ما أيسر على المتكلم أن يدعى لنفسه الصفتين معا : صفة العروبة الأصيلة وصفة التحضر بحضارة العصر ، فاذا ما تناولنا حياته الفعلية بالتحليل الموضوعى الدقيق ، الفيناه واحدا من ثلاثة : فأما هو قد خلا من الأسس الأصيلة فى الثقافة العربية ، مكتفيا فى حياته بعناصر متنافرة جمعها لنفسه من هنا وهناك من ظواهر الثقافة الغربية ، أو هو قد ملأ نفسه بثقافة عربية صرف ، حتى انسدت دونه أبواب العصر فلا يدرى من امر هذا العصر شيئا ، أو هو قد أخرج وفاضه خاليا من الثقافتين جميعا ، فلا هو الى أولئك ولا الى هؤلاء ، تلك صور ثلاث أراها تستنفد الكثرة الكاثرة من ابناء الأمة العربية ، وأما الصورة الرابعة التى هى صورة العربى وقد جمع فى كيانه وحدة عضوية متسقة متماسكة ، قوامها أصول رئيسية من التراث العربى ، واصول رئيسية أخرى من مقومات عصرنا الحاضر،فان تجدها متمثلة الا فى نفر قليل ، تكاد تشير الى افراده فى أرجاء الوطن

العربى ، لأنهم بهذا الجمع الحقيقى بين الثقافتين فى حيـــاة واحدة ، قد برزوا عن غمار الناس بروزا لا يخطئه البصر .

٢

ان الموقف الحضارى للأمة العربية اليـــوم ، يتركز فى سؤالين ، لو أحسنا الاجابة عنهما ، تبدت لنا حقيقة ذلك الموقف جلية لا يشوبها غموض ، السؤال الأول هو : ما هى أهم العناصر التى نعنيها حين نتحدث عن « الشخصية العربية الأصيلة » ؟ وأما السؤال الثانى فهو : ما هى أهم العناصر التى تتألف منهـا بنية الثقافة العصرية ؟ فبعد الاجابة عن هذين السؤالين ، تكون أمامنا صورتان، وقد يسهل علينا بعد ذلك أن نلتمس السبيل الى خلق المركب الواحد ، الذى يضم ما يمكن ضمه من أجـزاء الصورتين،دون أن تضيع من أيهما صفة جوهرية فينتفى بذلك وجودهـــا .

ولنبدأ بسؤالنا الأول : من نحن على الأصـــالة ؟ ما هى مقوماتنا التى اذا تحققت فى فرد أو فى مجموع ، قلنا عنه أنه عربى أصيل من الناحية الثقافيـــة ؟ لست أطمع فى أن تجىء الاجابة شاملة لكل هذه المقومات ، بحيث لا يفلت منا شىء منها ، وحسبنا أن نقع على طائفة من المقومات الأساسية فنهتدى فيما نحن بسبيله .

وأول ما يرد الى خاطرى من الخصائص المميزة للوقفـــة العربية ، العقيدة الراسخة بمستويين من الوجـــود ، بحيث يستحيل علينا استحالة قاطعة ، أن نخلط بينهما فى التصـــور : فهنالك الذات الالهية الخالقة ، ثم هنالك عالم الكائنات المخلوقة لتلك الذات ، وبين هذه الكائنات المخلوقة ، كائن أراد له خالقه أن يتميز ليحمل الى الدنيا أمانة اؤتمن على حملها ونشرها، وذلك

هو الانسان ، فى هذا الاطار العام ، تتحدد وجهة النظر العربية الأصيلة ، وعن هذا الأصل الأول تتفرع فروع :

منها أن الانسان كائن خلقى ، بمعنى أنه مكلف بأن يحقق فى سلوكه قيما أخلاقية محددة معينة ، أمليت عليه ولم تكن من اختياره ، فليس من حقه أن ينسخ بعضها ، أو أن يضيف اليها ما يناقضها ، ولما كان هذا التكليف الأخلاقى لا يكتمل معناه الا اذا كان الفرد الانسانى مسئولا عما يفعل ، فان هذه المسئولية الأخلاقية بالنسبة لكل فرد على حدة ، تصبح أمرا لا مفر منه ، فلا يجوز أن يحملها فرد عن فرد آخر ، قد تجد فى الثقافات الأخرى أنماطا أخرى ، بل أن فى عصرنا هذا نمطين آخرين لا يلتئمان مع الوقفة العربية التى ذكرناها ، أحدهما يقول ان القوانين الأخلاقية كغيرها من القوانين ، هى وليدة الحياة الواقعة ، فما قد ثبت على التاريخ أنه نافع جعلناه قانونا خلقيا ننظم به سلوكنا ، وما قد تبين على التاريخ أنه ضار ، حذفناه من قائمة الأفعال المقبولة ، ولما كان النفع والضرر يتغيران بتغير الظروف ، وجب علينا أن ننظر الى مبادىء الأخلاق على أنها نسبية لا مطلقة ، بحيث تكون على استعداد لأن نغير منها ما لا بد من تغييره لئلا يقف عقبة فى سبيل التقدم مع ما يقتضيه الزمن وحضارته .

ذلك أحد النمطين الآخرين ، وأما النمط الآخر فيقول أصحابه ان المسألة هنا ليست مرهونة بتقدم أو تأخر فى طريق الحضارة ، ولكنها مسألة الانسان وحريته المطلقة فى أن يتخذ لنفسه ما شاء من قرار ، بشرط أن يكون مسئولا عن قراره ذاك ، فليس هنالك أحد فوقه أو الى جانبه يملى عليه ما يجب وما يجوز ، بل هو البادىء بقراره بدءا غير مسبوق بمبدأ صاغه سواه .

وواضح أن الوقفة العربية الأصيلة مختلفة عن كلا النمطين من حيث المبدأ والأساس ، حتى وان اتفقت معهما فى النتيجة ، فهى مختلفة عن النمط الأول الذى يجعل المعول فى السلوك الانسانى الصحيح على التجارب ، على حين أن الوقفة العربية تفترض أسبقية المبدأ الخلقى على التجارب ، فالصواب صواب والخطأ خطأ بغض النظر عن النجاح أو الفشل فى تجارب الحياة العملية ، وليست حدود الصواب والخطأ من صنع الانسان ، ولكنها حدود شاءها الله للانسان .

والوقفة العربية مختلفة عن النمط الثانى كذلك ، الذى يجعل القرار الانسانى غير مسبوق بمعيار ، وذلك لأن وجهة النظر العربية ــ كما ذكرنا ــ تفترض أسبقية المعيار الذى يقاس به القرار فى صوابه أو خطئه ، وسؤالنا ــ فى حدود هذه النقطة الأولى ــ هو : هل يمكن التوفيق بين أن يكون الانسان عربيا يحمل هذه الوجهة من النظر ، وأن يكون فى الوقت نفسه معاصرا يتطور مع الزمن وتغيراته السريعة ؟ لست أدعى هاهنا بأن مشكلة التوفيق ــ فى هذا الجانب ــ بين الأصالة والمعاصرة هنة هينة ، ولكنها على كل حال مشكلة تستحق منا النظر الطويل والعميق ، لأننا لو أمسكنا بالقيم الثابتة الموضوعة لنا ، تعرضنا لخطر الجمود ، ولو سبحنا أحرارا مع تيار التغير ، تعرضنا لزوال الشخصية وانحلالها ؟ وغاية ما أستطيع قوله فى هذا الصدد ، هو أن قيمنا الأخلاقية الموروثة ، فيها من السعة ما يمكننا من التصرف فى اطارها بدرجة من الحرية تكفى للحركة مع سرعة الايقاع فى عصرنا ، وليكن الأمر فى هذا شبيها بالأمر فى تكوين ألفاظ اللغة من حروف الأبجدية ؟ فالحروف محددة معلومة العدد ، ومع ذلك ففى مستطاعنا ان نبنى بها ألفاظا تعد بملايين الملايين اذا أردنا ، فلماذا لا نقول أن مبادئنا الخلقية الموروثة هى أسس يمكن ان نبنى عليها ما لا حصر له من ضروب

العمل ؟ ان هذه القيم الموروثة ماثلة فى أسماء الله الحسنى ، لأن هذه الأسماء - كما يقول الامام الغزالى - هى صفات تكون مطلقة بالنسبة لله تعالى ، وهى نفسها تكون نسبية محدودة بالنسبة للانسان ، فاقرأ هذه الأسماء تعلم ماذا يطلب منك أن تكون : يطلب منك - مثلا - أن تكون عليما ، بصيرا ، سميعا ، قادرا ، صبورا ، الى آخر هذه الصفات العليا ، فما الذى يمنع من مسايرة العصر بهذه الصفات ؟ ما الذى يمنع أن أكون عليما وبصيرا وسميعا بحقائق عصرى وما تتطلبه الحياة فيه ؟ وأن أكون قادرا وحكيما وجسورا وقويا وخبيرا ، وكلها صفات من تلك الصفات المطلوبة منى بحكم عقيدتى ؟ كل الذى يطلب منى فى هذا المجال ، هو ان افهم من كل صفة جوانبها التى تكون أقرب الى العصر ، فأكون عليما بعلم العصر ، وقادرا بقدرة العصر ، وقويا بقوته ، وحكيما بحكمته ، وهلم جرا .

٣

ومن مميزات الثقافة العربية كذلك ، تلك الرغبة الشديدة عند الانسان فى أن يتسامى على دنيا الحوادث المتغيرة ، ليلاذ بما هو ثابت ودائم ، إن كل ما فى الأرض والسماء فان وزائل ، متغير أبدا متحول أبدا ، ففيم التمسك به وهو عاجز عن التماسك بذاته ، أليس ثمة مرفأ بمأمن من أعاصير الفناء والصيرورة والتغير الدائب من حال الى حال ، لنحتمى بمثل هذا المرفأ فنسلم ؟ نعم ، هنالك مثل هذا المرفأ الآمن،فنستطيع أن نلتمسه، حتى ونحن لم نزل أحياء فى هذه الحياة الدنيا ، الا وهو الذات الباطنية التى بها تكون هويتنا ، هو « الأنا » التى تظل قائمة صامدة مهما حدث التحول لما حولها ، ثم هنالك مثل هذا المرفأ الآمن بمعنى آخر ، وهو مرفأ الحياة الآخرة التى هى غاية منشودة خلال كل نشاط تنشط به فى هذه الحياة الدنيا .

هذا هو العربى فى نظـــرته ، ينشـــد الخلود عن طريق الظواهر الزائلة ، يريد أن يقهر الزمن وأن يقهر الموت ، أما الزمن المتقلب بأحداثه ، فهو يقهره بالخروج منه الى ما ليس زمنيـا بطبيعته ، فيلجأ الى ذاته التى هى كائن لا زمنى ، كما يأمل فى حياة آخرة لا تخضع هى الأخرى لعـــوامل الزمن ، ولو كانت الحقيقة كل الحقيقة هى هذه المتغيرات المتبدلات الفانيـــات الزائلات ، التى نراها فى الأشياء المحيطة بنا ، لكان الكون ــ من وجهة نظر العربى ــ عبثا فى عبث .

وليست هذه النظرة هى ما يأخذ به عصرنا الحاضر ؟ فتكاد المذاهب الفلسفية المعاصرة كلها ، تجمع على تحليل كل شىء الى ظواهره المتغيرة ، دون أن تزعم وجودا لأى كائن ثابت وراء تلك الظـواهر ، فهذه المنضـدة أمامنا ليست ألا مجمـوعة ظواهرها البادية لحواسنا من بصر ولمس ، وكذلك قل فى كل شىء بما فى ذلك الانسان نفسه ، فالكائن البشرى بدوره ليس الا مجموعة ظواهر يراها فيه الآخرون أو يحسبها هو فى باطنـــه ، دون أن يكون وراء هذه الظواهر المتدفقة « ذات » ثابتـــة تدوم على الزمن ، بل قل هذا نفسه فى الوجود كله جملة واحدة ، فما هذا الكون الا خضم من ظواهر ، ما تنفك متصـلة بعضـــها ببعض او منفصلة ، دون أن يكون وراءها شىء .

مثل هذه النظرة الى العالم ، انما تجىء ملحقـة بالنظرة العلمية الصارمة التى هى من خصائص عصرنا ، فسؤالنا هـذه المرة هو هذا : كيف التزم النظرة العلمية الصـــارمة لأساير عصرى ، وأن اظل مع ذلك تواقا الى غيب وراء الشـــهادة ، يتحقق لى فيه الخلود والدوام ،لأظل محتفظا بهذه السمة العربية فى نظرتى ؟ ومرة أخرى اقول : اننى لا ادعى أن مشكلة التوفيق هنا هى من الهنات الهينات ، بل هى كزميلتها السابقة مشـــكلة تتطلب منا التفكير الطويل والعميق ، وانى لأرجح أن يكون الحل

فى ان نعيش فى عالمين يتكاملان ولا يتعارضان ، بشرط الا نسمح لأحدهما ان يتدخل فى مجال الآخر ، فى أحدهما نعيش حياتنا العلمية بكل ما تقتضيه ، ولكننا بدل ان نقول : ان هذه الحياة العلمية حسبنا فى دنيانا ، يجب أن نقول : أن الى جانب هذه الحياة العلمية ، حياة اخرى فيها الأمانى وفيها المثل العليا وفيها المرفأ والملاذ ، فاذا كنت فى الساعات العلمية من حياتى احصر النظر فى الظواهر وحدها ، لاستخرج قوانينها برغم تغير تلك الظواهر ، ففى الساعات الوجدانية من حياتى أخلع عن نفسى عباءة العلم ، وأسلم نفسى للتمنى والرجاء ، وبغير هذا الفصل الحاد بين العالمين ، يستحيل علينا التوفيق بين علمية العصر وصوفية الأصل الموروث .

ولقد أحس الغرب نفسه بمثل هذه المشكلة ، فالتمس مخرجا منها ، بأن أقام حدا فاصلا بين العلم من جهة والفن من جهة أخرى ، فاذا كان محتوما على الانسان فى حياته العلمية أن يتقيد بالواقع كما هو واقع ، وبالظواهر كما هى ظاهرة لحواسه، فله فى الفن متسع يجول فيه ويصول ، لأنه فى الفن يستطيع الا يتقيد بواقع ، وأن يخلق لنفسه طبيعة اخرى غير الطبيعة التى تصدمه بظواهرها ، ومن هنا نشأت مدارس الفن الحديث ، التى تتفق كلها على نقطة مشتركة ، هى أن الفنان لا يطالب منه أن يصور الواقع ، ومن حقه أن يبدع لنفسه ما شاء له خياله ان يبدع ، فهذا التحرر من قيود الواقع الموضوعى ، يعوضه عما فى حياته العلمية من قيود لا تحقق له ما يشبع الأمانى والآمال.

فقل عن ثقافة أوروبا وامريكا اليوم ، انها ثقافة يسودها معقول العلم ، تكن على صواب ، او قل عنها ان الذى يسودها هو لا معقول الأدب والفن ، تكن ايضا على صواب ، لأن المعقول واللامعقول يتجاوران ليعوض أحدهما نقص الآخر ، واذا كان

هذا هكذا ، فما الذى نتحرج له اذا نحن اخترنا أن نجاور بين معقول العلم والايمان بالغيب فى حياة واحدة ؟ اننا اذا فعلنا ذلك، عاصرنا زماننا بالشق الأول ، ووصلنا وشيجة القربى بيننا وبين تراثنا بالشق الثانى .

٤

على أن العربى الأصيل فى رغبته أن يجاوز الواقع المتغير الى ما وراء الواقع فى أبديته وخلوده ، يظل مرتبطا بالمكان الأرضى ارتباطا عجيبا ، فهو مع المكان المحيط به فى حوار لا ينقطع ، هنالك حركة جدلية موصولة ، طرفاها الانسان العربى ومكانه ، الا انها جدلية لا تنتهى بدمج الطرفين فى مركب واحد ، بل هى جدلية تحتفظ للذات الانسانية بالسيطرة على موضوعها ، الطبيعة كأنها عند العربى مسرح للفعل والحركة ، هى عنده حلبة للقتال والنزال ، هى ميدان لفروسيته وبطولته ، كانت الصحراء حول العربى مصدر روع له وروعة فى آن معا ، فهو يرتاع لجهامتها ومجهولاتها ، ولكنه فى الوقت نفسه يكاد يخشع لهيبتها خشوع العابدين ، ومن ثم كانت الصحراء له مسرح قتال ومغامرة ، كما كانت له مصدر حب وشعر وغناء ، انه يتفحص كل ما حوله من مكان ــ أرضا وسماء ــ بجميع حواسه ، يتفحصه بالبصر والسمع واللمس والشم والذوق ، لا يترك منه شيئا ، من جرذان الأرض الى أنجم السماء ، لكنه يتفحص هذا كله ليستخدمه ويسيطر عليه ، لم يكن العربى مستندا فى علمه بالطبيعة من حوله ، الى كتب تركها له أسبقون ، بل استند الى كتاب الطبيعة نفسه ، ينظر فى صفحاته ويقرأ ثم يعى ، ولم يكن علم العربى بالطبيعة للمتعة وازجاء الفراغ ، بل كان مسألة حياة وبقاء ، يقول ابو حيان التوحيدى فى كتابه « الامتاع والمؤانسة » : « ان العرب ليس لها أول تؤمه ، ولا كتاب يدلها،

أهل بلد قفر ، ووحشة من الأنس ، احتاج كل واحد منهم فى وحدته الى فكره ونظره وعقله ، وعلموا أن معاشهم من نبات الأرض ، فوسموا كل شيء بسمته ، ونسبوه الى جنسه ، وعرفوا مصلحة ذلك فى رطبه ويابسه ، وأوقاته وازمنته ، وما يصلح منه فى الشاة والبعير ، ثم نظروا الى الزمان واختلافه ، فجعلوه ربيعيا وصيفيا ، وقيظيا وشتويا ، ثم علموا إن شربهم من السماء ، فوضعوا لذلك الأنواء ، وعرفوا تغير الزمان ، فجعلوا له منازله من السنة ، واحتاجوا الى الانتشار فى الأرض ، فجعلوا نجوم السماء أدلة على أطراف الأرض وأقطارها ، فسلكوا بها البلاد ، وجعلوا بينهم شيئا ينتهون به عن المنكر ، ويرغبهم فى الجميل .. حتى أن الرجل منهم وهو فى فج من الأرض يصف المكارم فما يبقى من نعتها شيئا ، ويسرف فى ذم المساوىء فلا يقصر .. » ..

من ذلك نرى صورة العربى ، جوابا فى أرجاء الأرض ، جوالا ببصره فى السماء ، ممسكا خلال ذلك بقيم توجهه نحو الفاضل والجميل ، فأين تتفق هذه الصورة العربية ، وأين تختلف ، اذا ما اصطدمت بوقفة الحضارة العصرية من الطبيعة ومن القيم التى توجه الانسان فى سيره ؟ أما الاتفاق فهو الاهتمام بالكون وما فيه اهتماما لا يقف عند حدود الكشف عن الحقائق لذاتها ، بل هو اهتمام يستهدف النفع واجتناب الأذى ، وأما الاختلاف العميق فهو فى أن العربى لم يرد من الطبيعة الا أن تكون مسرح فعل وارادة ، على حين أن انسان الحضارة الغربية بصفة عامة يضيف الى ذلك ما قد يكون أهم منه ، وهو أن تكون الطبيعة مجالا لفاعلية العقل تحليلا وتركيبا ، ولذلك لم يكن مصادفة ان وجدنا فى فلسفات الغرب الحديث نظريات للمعرفة (ابستمولوجيا) تحدد العلاقة النظرية بين الانسان العارف والموضوعات المعروفة ، على حين أننا لا نكاد نعثر فى التراث

العربى الفلسفى كله على نظرية للمعرفة من هذا القبيل ، عنى المفكر العربى بالارادة وتحليلها لأنها أداة العمل والحركة ، اكثر جدا مما عنى بالعقل وتحليله لأنه رآه أداة تأملية ذهنية تتم لصاحبها وهو جالس على مقعده .

فماذا نحن صانعون ــ نحن العرب المعاصرون ــ للتوفيق فى هذا المجال بين أصيل موروث وجديد معاصر ؟ أحسب ان الطريق أمامنا واضح ، وهو طريق تربوى من الأساس ، فما علينا الا أن نربى ناشئتنا على أن يحتفظوا بميراثهم فى تدريب الارادة الماضية ، وفى التطلع والمغامرة ، ثم يضيفون الى ذلك تدريبا آخر على النظر العقلى والبحث النظرى .

ان عصرنا هذا ان تميز بسمة تبرزه عن سائر العصور التى سلفت ، فهذه السمة هى ايغاله فى دنيا العقل ــ ودنيا العقل هى نفسها دنيا العلوم على اختلافها ــ ايغالا لم يترك جانبا ووحدا من جوانب الحياة ، ولا ركنا واحدا من أركان الأرض وكدت أقول : وأجواز السماء ــ الا وقد تناوله بتأثيره ، على أن العقل العلمى فى زماننا لا يكفيه ما كان يكفيه بالأمس ، وهو أن يقف عند الحدود النظرية الرياضية ، بل انه ليصر على أن يتجسدفىأجهزة، وعلى أن ينثر هذه الأجهزة على بقاع الأرض ليبدل حياة الناس حالا بعد حال ، فلم يعد لنا مناص من السبح على هذا التيار العلمى التقنى ، فاذا كنا أصحاب فعل وحركة وارادة من جهة الأصالة ، فلا بد من اضافة هذه الصفحة الجديدة الى كياننا ، وذلك ــ كما قلت ــ انما يتحقق عن طريق التربية ابتداء ، لنخلق النظرة التى لا تترك الفعل والحركة والارادة سائبة كما اتفق ، بل تلجمها الجاما لتسيرها على الطريق المؤدية الى تكوين علم وعلماء بهذا المعنى العصرى الجديد .

٥

واخيرا ـ وكان ينبغى أن يكون أولا ، لكننى أرجأت ذكره لبداهته ، وهو أن أصالة العربى تبدأ من كونه يتكلم لغة عربية ، وأذن فلا بديل أمامنا الا أن نرعى هذه اللغة على السنة أبنائها واقلام كتابها ، فهى بطاقة الهوية التى تجعل من العربى عربيا ، هذه بديهية لا أظنها مثيرة لجدال ، لكننى أنتقل الى ما يترتب عليها لأنه لا يبدو للناس بهذه البداهة كلها ، وهو أننا اذا أردنا الحياة فى عصرنا ، فلابد من صب هذا العصر بكل ما فيه من علم وأدب فى وعاء اللغة العربية ، أعنى أنه لا بد من ترجمة العلوم العصرية كلها ، وكذلك أدب العصر وفلسفته ، وبقدر ما نستطيع أن نسكب مادة العصر فى انائنا اللغوى ، يكون نصيبنا من المعاصرة .

ان العصر لا يقتصر على شعب واحد ، ولا على قطر واحد ، فالعصر هو أمريكا وانجلترا وفرنسا والمانيا وروسيا واليابان وغيرها مما يسير معها فى شوطها ؟ لكن هذا العصر الواحد يلبس فى كل قطر من هذه الأقطار ثوبا ينسجه له ذلك القطر ليجعله واحدا من أهله ، دون أن يكون تبدل الأثواب سببا فى تغيير شىء من ملامح العصر ، وما هذه الأثواب المختلفة باختلاف البلدان الممسكة بزمام الحضارة فى عصرنا ، الا اللغات المختلفة ، فقد صب الفرنسى ـ مثلا ـ نتاج العصر فى لغته الفرنسية فبات الفرنسى بذلك معاصرا لزمانه ، وكذلك فعل الألمانى والروسى واليابانى وغيرهم .

ومع ذلك فاقد صادفت فى أمتنا افرادا تعارض ترجمة العلوم ، على ظن منهم بأن هذه العلوم لا يليق لها الا الثوب الانجليزى أو الفرنسى أو غيرهما من لغات الأمم المتقدمة ، ولا يسعنى فى هذا الصدد سوى أن اكرر القول بانه على قدر

ما ننقل الى الثوب العربى من نتاج العصر ، يكون نصيبنا من العصر ـ فالأصالة فى هذا المجال هى فى اللغة العربية التى هى لغتنا لا لغة أحد سوانا ، والتى هى كذلك ميراث تسلمناه من أسلافنا ، وأما المعاصرة فهى أن نصب عصرنا فى وعائها .

ان التاريخ العربى هو كالنهر دفاق المياه ، وتظل للنهر هويته منذ ألوف السنين ، برغم جريان مائه وتبدله ، يوما بعد يوم ، بل لحظة فى أثر لحظة ، والذى يحفظ للنهر هويته هو التزامه مجرى واحدا ، وهكذا نريد لحياتنا أن تكون : نحفظ لها الاطار الأساسى العام ، ووجهة النظر الرئيسية ، ثم نجدد المضمون الذى يملأ ذلك الاطار ، أو الذى يشغل تلك الوجهة من النظر ، كلما جاءت العصور المتوالية بحضارات متعاقبة ، لكل حضارة منها مضمونها الجديد .

٦

هذه ـ اذن ـ نقاط أربع ، أو ان شئت فقل انها مجالات أربعة ذكرناها ، فى كل مجال منها موقف لنا أصيل ضارب بجذوره فى أعماق تراثنا ، يقابله موقف مضاد للحضارة التى نعاصرها ، ولقد حاولنا ان نبين فى كل حالة من الحالات الأربع كيف يمكن أن تحدث المصالحة بين الضدين : فأولا ـ كانت لنا وقفة معينة بازاء الله والكون والانسان ، استتبعت وجهة نظر معينة فى المبادىء الخلقية ، ليست هى وجهة نظر الحضارة القائمة ، فبينا كيف يمكن أن تسد الفجوة بين الوجهتين ،وثانيا ـ كانت لنا وقفة بازاء الواقع المادى،استتبعت منا أن نجاوزه الى غيب وراءه ، وليس ذلك مما تأخذ به الحضارة الحاضرة ، فاقترحنا طريقة نخلص بها من هذا التناقض ، وثالثا ـ كانت لنا سبل معينة فى التعامل مع الطبيعة المكانية من حولنا ،ليست هى السبل المأخوذ بها فى حضارة اليوم ، فالتمسنا لأنفسنا وسيلة

للتقريب بين الطريقتين ، ورابعا واخيرا ــ لنا لغــة لابد من الحفاظ عليها ، وهى التى تحمل ميراثنا فى أوعيتها ، وقلنا انه لا مناص لنا من صب نتاج عصرنا فى تلك الأوعية ليمتزج الجديد بالقديم فى اناء واحد ــ وهكذا رسمنا ما يشبه الخريطة لمــا يمكن عمله ، توفيقا بين الأصالة والمعاصرة .

فتعالوا معى الآن فى جولة خاطفة ، ننظر خلالها الى ما قد حدث بالفعل فى حياتنا الثقافية ، لنرى الى أى حد أصــابنا التوفيق فى هذا الدمج الحضارى المطلوب : فأما بالنسبة المجال الأول ، الخاص بوجهة نظرنا الى الله والكون والانسان ، فلا أظننا قد ظفرنا بتوفيق كبير فى أن نوسع من معنى قيمنا الأخلاقيــة بحيث تتطابق مع ما هو مستحدث فى عصرنا ، فقد نرى أصحاب القول والكتابة بين قادة الفكر منا منقسمين قسمين : أحدهما يضرب على الوتر القديم وحده ، والثانى يضرب على الوتر الجديد وحده ، وفشلنا حتى الآن فى أن تجىء النغمة المعزوفة شــاملة للجديد والقديم معا ، فاذا قلت ــ مثلا ــ كلمة « علم » نصرفت اذهان بعضنا الى الفزياء والكيمياء وما اليهما ، وانصرفت اذهان الآخرين الى حفظ المدونات القديمة ، وبقينا فى معسكرين لا يكاد يلتقى أحدهما بالآخر ، اللهم الا فى أوجه النشاط التى لا تتصــل بالحياة الفكرية من قرب ، وهكذا قل فى كثير جدا من المعانى الانسية التى هى محاور الفكر والثقافة .

وأما بالنســة الى المجال الثانى ، الخاص بمجاوزة الواقع الى ما وراءه ، فللأسف الشديد ، أرانا نحتفظ بهذه السمة ، ولكننا ننحرف بها عما خلقت من أجله ، فقد كان الأصل فيهــا هو ان ننجو بأنفسنا من دنيا الأحداث المتقلبة المتغيرة الزائلة ، لنلوذ بما هو ثابت وخالد ، لكننا جعلنا مجاوزة الواقع الى ما وراءه فى عصرنا هذا ، فرارا من نظرة العلم الى ســمادير الخرافة ، فضاع منا الواقع وما وراءه دفعة واحــده .

وأما بالنسبة الى المجال الثالث ، الذى هو علاقة العربى بالمكان ، وهى علاقة ـ كما أسلفنا ـ قوامها الفعل والحركة والبطولة والسيطرة على البيئة بكل تفصيلاتها ، فلقد انطوينا على أنفسنا اثر ما ابتلينا به من قهر وهزيمة خلال القرون الثلاثة الأخيرة ، وبهذا الانطواء الذليل ، لا نحن عالجنا الطبيعة كما كان أسلافنا يعالجونها ، ولا نحن تناولناها كما يتناولها أبناء الحضارة الغربية الحديثة ، وتركنا ما تحت أقدامنا من رقعة الأرض ، وما فوق رءوسنا من جو السماء ، للأوروبى وحده أو للأمريكى وحده يفعل فيهما ما شاء أن يفعل ، لولا أننا ـ والحمد لله ـ قد أخذتنا آخر الأمر يقظة واعية ، نحاول بها النهوض من كبوتنا التى كانت ، والأمل معقود بجيل جديد يتناول رجاء الوطن العربى بنظرة فيها تقليد التراث وفيها تجديد الحضارة معا .

وأما المجال الرابع والأخير ، من المجالات الأربعة التى جعلناها مدار الحديث ، وهو مجال اللغة ، فلا شك أننا قد مضينا فى شوط احيائها بمضمون الحضارة العصرية مسافة بعيدة ، لكننا مع ذلك ما زلنا بعيدين بعدا شديدا عن الهدف النهائى ، الذى هو ـ كما أراه ـ أن نسكب كل مقومات العلم والأدب والفلسفة الشائعة فى دنيا العصر ، أن نسكبها كلها فى لغة عربية ، ولن يحق لنا الحديث عن وجودنا فى عصرنا قبل أن نجد هذا العصر قد نطق بلسان عربى مبين .

أزمة العقل في حياتنا

■ نقول فى أحاديثنا الجارية : ان فلانا « متزن » ، وذلك اذا أردنا مدحه بصفة لعلها ان تكون من أعظم ما يوصف به انسان ، وفيم يكون هذا « التوازن » المحمود ؟ انه يكون بين مقومات متباينة هى قوام الانسان ، قد تتعاون كلها على بلوغ هدف معين ، لكنها كذلك قد تتنازع بحيث تتجه كل منها وجهة غير الوجهة التى تتجه اليهـا المقومات الاخريات ، ولو أخذنا بالتصنيف الافلاطونى القديم لهـذه المقومات ؛ لقلنا انها صنوف ثلاثة ، كل صنف فيها يتعلق بجزء من البدن على سبيل الحقيقة أو على سبيل المجاز ، وتلك هى شـهوات البطن ، وعواطف القلب ، وحكمة الرأس ، وليس من الخير لأحـد ان تطمس منه الشهوة أو العاطفة أو ان يقيد منه العقل الذى هو مصدر الحكمة ، وانما الخير كل الخير فى أن تبقى هذه العناصر الثلاثة جميعا ، على أن يكون بينها اتساق فى طرائق السير واتحاد فى الهدف، ولقد صور أفلاطون هذا الاتحاد وذلك الاتساق بصورة مشهورة ، وهى أن تصور الشهوة والعاطفة جوادين يجران عربة ، ويمسـك باللجام سائق هو العقل ، فلو ترك الجوادان لدفعتهما الفطرية لجمحا،لكن العقل السائق يعرف كيف يضبط منهما خطوات السير نحو الهدف المقصود ، فاذا توافرت لشخص مثل هذه الحالة التى تنساق بها الشهوة والعاطفة مقيدة بشكائم العقل ، قلنا عنه انه بذلك قد اكتسب فضيلة « العدالة » ــ كما يسميها أفلاطون ــ وصفة « الاتزان » كما نحب نحن أن نسميها لتساير أفهـام الناس

فى عصرنا القائم ، وهذا الاتزان (أو هـذه « العدالة » بالمصـطلح الافلاطونى) انما يصف الفرد ، كما يصف الدولة سواء بسـواء ، ففى كليهما بطن يشتهى ، وفى كليهما قلب ينفعل بالعاطفة ، وفى كليهما رأس يسوس .

لقد استهل أفلاطون محاورة « الجمهورية » ببحث مستفيض فى هذه « العدالة » ما معناها على وجه التحديد ؟ كان لابد له أن يفعل ذلك ليجعل من هذه الصفة الجوهرية أساسا يقيم عليه الدولة التى أراد أن يقيمها ؟ لكنه تردد لحظة : أى الطرفين يبدأ ببحثه ليطبق النتيجة التى ينتهى اليها على الطرف الآخر ؟ يبدأ بالفـرد الانسانى فيحلل خصائصه ، ليكون له بذلك ما يمكن اسقاطه على بناء الدولة ، ام يبدأ بالدولة ليستخلص من تعادل كيانها كيف يجىء الفرد الانسانى المتعادل ؟ ولقد آثر هذا البديل الثانى ، وهاك نص حديثه فى هذا الصدد لطرافته :

« هب أنه قد طلب الى شخص قصير النظر أن يقرأ حروفا صغيرة وهو منها على مبعدة ، ثم جاءه من انبأه بان هذه الحروف نفسها مكتوبة فى مكان آخر بحجم أكبر ، أفلا تكون هذه فرصة نادرة له ، تتيح له أن يبدأ بقراءة الحروف الكبيرة ، ثم ينتقل منها الى الصغيرة ،ليرى ما بينهما من تماثل ان وجد ؟ ·· ان « العدالة » التى هى موضوع بحثنا ، اذا كانت تصف الفرد باعتبارها فضيلة له ، فهى كذلك تصف الدولة ·· والدولة اكبر من الفرد ·· واذن فالايسر هو رؤية العدالة فى صورتها الكبيرة ، ومن ثم فانى اقترح البحث عن طبيعة العدالة كما تتجلى فى الدولة اولا ، لننتقل من الاكبر الى الاصغر فتسهل المقارنة بين الصورتين ·· واذن فلنتخيل دولة تنمو وتتكـون امام ابصـارنا ، لنرى العدل والظلم اذ هما ينموان فيها » ·

هكذا أراد افلاطون أن يفهم حقيقة الفرد فى اكتسابه لفضيلة العدل (أو فضيلة « الاتزان ») وقد يكون هذا هو المنهج السديد ، عندما تكون المعانى المطروحة للبحث منظورا اليها فى صورة كمالها

النظرى ، فعندئذ يمكننا ان نرسم صورة للدولة المثلى فنرى فى جنباتها كيف يكـون الفرد الأمثل من افرادها ، اما اذا كانت الصورة المطروحة للبحث مأخوذة من لواقع الفعلى المحسوس بكل ما يشوبه من نقص وتشويه ، فان المنهج الافلاطونى لا يسعف ، ويكـون حتما علينا ان نعكس طريق السـير ، فنرى الافراد فى نقصهم ، لنخلص منهم الى تصور الدولة التى تسودهم فى أوجـه نقصها الذى يعكس بالضرورة نقص الافراد ، اذ الامر ـ كما قيل ـ هو انه كيفما يكون افراد الناس ، تكون الدولة التى تولى عليهم .

وانى لأزعم هنا بأن متوسط الفرد من ابناء الامة العربية فى عصرنا ، يفلت من يديه زمام العقل ، فتجمح عنده الشـــهوة والعاطفة جموحا يحجب عنه رؤية الأهداف واضحة ، ومن ثم فهو يسد أمامه سبل الوصول :

فلننظر ـ اذن ـ الى اوساط الناس من حولنا ، فماذا نرى ؟ نراهم على عـداوة حادة مع العقل ، وبالتالى فهم على عداوة لكل ما يترتب على العقل من علوم ومن منهجية النظر ودقة التخطيط والتدبير ، فاذا انطلقت الصواريخ تغزو الفضاء ويرود اصحابها ارض القمر ، تمنوا من اعماق نفوســهم ان تجىء الانباء بفشـل التجربة ، واذا سمعوا عن قلوب أو غير قلوب ، تؤخذ من آدمى لتزرع فى آدمى آخر،أحزنهم أن يتحقق النجاح وأفرحهم أن تخفق المحاولة . وهاك هذين المثالين من خبرتى الخاصة ، لم اقرأ عنهما فى صحيفة أو كتاب ، بل شهدتهما بعينى وسمعتهما بأذنى :

أقيمت ندوة ثقافية كنت أحد أعضائها وكان من المسهمين فيها كذلك عميد لاحـدى كليات العلوم عندئذ ، وكان الســؤال المطروح هو : ماذا نرى فى هذه الوثبة العلمية الجريئة ، التى هى صعود الانسان الى ارض القمر ؟ فكان مما قاله عميد كلية العلوم باحدى الجامعات العربية انه يعوذ بالله من هذا الشطط الذى قد يؤدى بالكون الى دمار ، ثم تساءل قائلا : أليس يجوز ان يهبط

الصاروخ على القمر بدفعة قوية فاذا القمر ينحرف عن مداره فتكون الطامة على البشر ؟ ..

اما المثل الثانى فهو انه سئل قطب من أقطاب الطب فى الأمة العربية : ما رأيك فيما سمعناه عن زرع القلوب فى ابدان غير أبدانها ؟ فاستعاذ بالله هو الآخر من شر ما يسمع ، مؤكدا انها محاولات مجنونة لن تؤدى الى شىء ، وربما كان هذان العالمان لا يعتقدان فى صدق ما قالاه ، وانما قصدا به الى ارضاء السامعين، فتكون الطامة أكبر ، لان الدليل عندئذ ينهض ليؤيد ما نزعمه ، وهو أن مثل هذا القول هو ما يرضى الناس ، ثم نكون قد خسرنا بالنفاق نزاهة العلم والعلماء !

أولئك هم علماؤنا فما بالك بأبناء السبيل ؟ ألا ان مضجع العلم الجاد خشن تحت جلودنا ، ولذلك كان شرطا عليك اذا كتبت للصحف والمجلات أو أذعت فى الناس حديثا ، أن تكسو الحقائق العلمية التى تنوى عرضها على الناس بحشايا من ريش النعام لئلا تتأذى ابدانهم اللينة ، فعليك أن توهم الناس بانك لم تقصد الى العلم الجاف الكريه ، وانما قصدت الى تسليتهم فى اوقات الفراغ ، واذا لم تفعل ذلك فلا سبيل امامك الى صحافة أو اذاعة .

الرأى السائد فينا هو ان العلم يعوق مجرى الحياة ، فليست وسيلتك الى النجاح فى أى ميدان تشاء : ميدان العمل أو ميدان السياسة أو غيرهما - هى أن تدقق ، والا لما بلغت من الطريق دناه ، ان الساعات التى يصرفها الدارس العلمى فى مشكلة واحدة من مشكلاته « النظرية » كفيلة ان يقفز بها « العمليون » الى الذرى مالا وجاها وقوة .. أليس لكل شىء معيار يقاس به ؟ والمعيار السائد بيننا هو : كم يعود هذا العمل المعين على صاحبه من نفوذ وسلطان وثراء ؟ ولما كان الاغلب ألا يعود العلم على اصحابه من هذه الاشياء بمحصول وفير ، كان لهؤلاء المنزلة الثانية فى مجتمعنا ، وذلك على أحسن الفروض .

الراى الشائع فينا هو أن العقل بعلومه عدو للوجدان

ومشاعره ، ولما كانت الكثرة الكاثرة منا نصيرة الوجدان، فسحقا للعقل ومناهجه ونتائجه ، انه اذا كانت المفاضلة بين رأس وقلب ، فلا تردد في اختيار القلب ، وهل هي مصادفة ان تجد منا الف شاعر كلما وجدت عالما واحدا ؟ انه لما كثرت علوم الغرب وامتلأت الدنيا بأجهزته ومكناته ، قلنا عنه انه « مادى » لعين ، وأما نحن بما نسبح فيه من ملكوت الوجدان فروحانيون أنقياء وأصفياء ، كأنما العلم من وحى الشياطين ، وكأنما اجهزته ومكناته قد ركبها الابالسة ، وحذار ان تذكر امامهم ان العلم الذى يتجلى فى هذه الآلات هو « عقل » تجسد ، أو هو روح ظهرت فيما ابدعته ليصبح مشهودا بعد أن كان كامنا خافيا ، شأن كل خالق وخلقه، حذار ان تقول شيئا كهذا ، لان الروحانية فى حسابهم يستحيل ان تتدلى الى دنس الصفائح المعدنية تنشرها المصانع وتطويها طيارة أو سيارة او ما شاءت ٠٠ ان اغلب الناس حولنـــا هم أقرب الى الظن بأن الحقيقة انما ينطق بها البلهاء قبل ان ينطق بها العلماء

ذكاء العقــل اذا توقد ، خشى الناس لعنته ، لانه نافذ الى الاعماق ، وهم يريدون اخذ الامور « بالبركة » من اسطحها لا من اعماقها ، ولانه يتشكك قبل ان يستقر على عقيدة وهم يريدونها عقيدة خلصت من شوائب الشك والبحث ، وكثيرا ما تســمعهم ينعتون مثل هذا الشك المتسائل المتقصى « خوضا » فيمــا ينبغى ألا يخاض فيه ــ أعمال العقل ــ عند الناس ــ مجلبة للشقاء ، لأن الحياة ــ عندهم ــ تسلم زمامها الى الذين يقبلونها كما ترد اليهم عن عمى وصمم ، فذو العقل يشقى فى النعيم بعقله ، واخو الجهالة فى الشقاوة ينعم ، لان الشقاوة والنعيم يقاسان بمعايير البهائم ، اذ هى تنعم أو تشقى بمقدار ما يصادفها من كلأ المراعى ، أن كثرة الناس يؤذيها ان يكون الكون سائرا على قانون محكم ، ويسعدها ان يكون هذا القانون ألعوبة يلهو بها ارباب القلوب الطيبة ٠

تلك واشباهها هى الخصائص المألوفة فى أوساط الناس من حولنا ، وعلى غرار الافراد تستطيع أن تتصور الدولة ٠

الفرق بين دفعة الغريزة (ونريد بالغريزة جانبي الشهوة والعاطفة اللذين أشرنا اليهما في التقسيم الافلاطوني) أقول أن الفرق بين دفعة الغريزة من جهة،وتخطيط العقل وتدبيره من جهة أخرى،هو أساس الاختلاف بينما يسمي في الثقافة الغربية بالرومانسية من ناحية والكلاسية من ناحية أخرى ، واني لأرانا – أعني الأمة العربية في حاضرها – على أساس هذه التفرقة غارقين الى آذاننا في موجة رومانسية بكل ما في ذلك من خير وشر ، لكني لا أدع هذا القول بغير تحفظ شديد ، فأولا : قد شاعت لهاتين اللفظتين ترجمة عربية فيقال عنهما « الابداع » (للرومانسية) و «الاتباع» (للكلاسية) ، لكنني اذ أصفنا بالرومانسية فليس الجانب الابداعي من معنى الكلمة هو ما أريد ، وانما أردت من معناها جانبا أساسيا آخر هو الصدور عن العاطفة في الاتجاه وفي السلوك ، لا عن العقل ، وثانيا : ان من معنى « الاتباع » احتذاء الناس للأقدمين في الفكر وفي العمل ، وليس هذا الجزء من معنى الكلاسية هو ما أردت نفيه بالنسبة الينا ، اذ اننا من ناحية اتباع الأقدمين كلاسيون الى حد بعيد ، ولكني اردت من الكلاسية جانبا أساسيا آخر ، هو اهتداء الناس بالعقل وما يقتضيه من قواعد وقوانين .

نحن في حاضرنا الثقافي والعملي رومانسيون بمعنى الدفعة الغريزية والنفور من كل ما يحيط بالتفكير العقلي من ضوابط وحدود ، فالرومانسية في جوهرها ضيق بالقواعد والقوانين ، حتى لوكانت هذه القواعد والقوانين قد وضعت لضبط معايير الاخلاق ومعايير الفنون ، فوسيلة الرومانسي في ادراك ما يدركه هي وجدانه لا منطق عقله ، ما ينبض له قلبه هو الحق ، واقذف في جهنم ما قد يمليه عليك منطق العقل اذا جاء مخالفا لما قد مالت اليه العاطفة ، المنظر الريفي متروكا على طبيعته هو عند الرومانسي خير من مدينة تعج بظواهر الحضارة ، وذلك لان الريف هكذا جاء انبثاقة فطرية ، واما المدينة بحضارتها فمن نتاج العقل وعلومه ، ولما كان المنظر الريفي أكثر ملاءمة للشاعر ، وكانت المدينة الصاخبة أكثر ملاءمة

للباحث العلمى ، كان للشاعر عند الرومانسى أسقية على رجل العلوم،وحسب الشاعر قيمة عنده ،انههو-دون الباحث العلمى- الذى يعبر عن الذات الانسانية وما تختلج به من عاطفة وانفعال ورغبة ، فذلك عند الرومانسى أهم من قوانين الفزياء والكيمياء ، ومرة أخرى اريد ان اتحفظ ببعض القيود على ما أوردته الآن ، فما قد أوردته انما يصف الرومانسى المخلص ، الذى يصدر عن عقيدة صادقة لا يشوبها الرياء الذى كثيرا ما يباعد بين القول والعمل ، واما الرومانسى العربى فهو قادر على هضم التناقض بين أن يكون شاعرا يتغنى بالطبيعة وهى على فطرتها ، وبين أن يسكن فى قلب الصخب الحضارى من المدينة .

وليست هذه أولى المفارقات التى يعيشها راضيا مطمئنا ولا هى آخر المفارقات،انه لما حدث الانقلاب الصناعى فى انجلترا فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر ، واخذ الناس رويدا رويدا يهجرون الريف الى المدن ، استدبارا لعصر سادته زراعة ، واستقبالا لعصر جديد تسوده صناعة ، غضب الشعراء لهذه الظاهرة المحزنة فى حياة الانسان ، وراحوا يصورون المصانع والآلات والمدينة بهوائها الخانق ، وكأنهم يصفون شيئا اقامه الشيطان لغواية الانسان ، لكن هؤلاء الشعراء - فى رومانسيتهم تلك - قد اتسقوا مع انفسهم ورفضوا حياة المدن ، وتشبثوا بالعيش فى ريفهم الهادىءالجميل، وجئنا نحن اليوم - أعنى المثقفين العرب - وأردنا لأنفسنا حركة رومانسية من ذلك القبيل نفسه ، لنعبر بها عن شيء من الرفض الذى نحسه تجاه الحضارة الغربية الجديدة ، لكننا لم نستطع التوفيق بين القول والعمل - شأننا فى سائر جوانب الحياة حتى أصبح ذلك طابعا يميزنا تمييزا واضحا عن عباد الله الآخرين - فأشدنا سخطا على « مادية » الحضارة الغربية ربما كان أكثرنا انتفاعا بنتاجها ، وأعلانا صوتا فى الدعوة الى جمال الريف وسكونه ، قد يكون أعمقنا انغماسا فى حياة المدينة بكل صخبها ووهجها .

وليس هذا التعارض بين العاطفة والعقل مقصورا على أصحاب الفن والأدب ، ولا على عامة الناس فى حياتهم اليومية ،

بل انه ليظهر كذلك على مستوى الفكر الفلسفى ، فترى كلا من الطرفين المتنازعين يكبح جماح الآخر اذا ما طغى وجاوز حدوده، فقد يوغل الناس ذات عصر فى تحكيم العقل حتى ليذهبوا الى حد عبادته وانكار كل ما عداه ، فعندئذ يظهر الفلاسفة الداعون الى أولوية العاطفة ، كما حدث حين ظهر جان جاك روسو ابان القرن الثامن عشر ليقاوم عباد العقل من أعلام حركة التنوير فى فرنسا ؟ وكما حدث أيضا حين ظهر برجسون فى عصرنا الحديث هذا ؟ داعيا الى أولوية الوجدان ليصد موجة عارمة طغت على أوروبا خلال القرن الماضى لتحمل الناس على الايمان بالعلم وحده والعقل وحده ، والعكس صحيح كذلك، فقد يوغل الناس فى التنكر للعقل حتى تراهم لا يحتكمون الا لما جاء عن غير مصدره من عاطفة أو عرف وتقليد ، فعندئذ ينهض الفلاسفة الداعون الى الحد من هذه الدفعة اللاعقلية بضوابط العقل ومناهجه ، كما حدث حين ظهر ديكارت فى فرنسا، وفرانسس بيكن فى انجلترا ، على مشارف التاريخ الحديث ، وكما حدث ايضا عندما ظهر أوجست كونت فى أواسط القرن الماضى ليصد تيار الرومانسية الذى أعقب الثورة الفرنسية ، وشمل بأمواجه كل ميدان من ميادين الفكر والفن والأدب .

على ان طريقة العاطفة أو الغريزة فى ادراك حقائق الأشياء ، قد تأخذ عند الفلاسفة صورة يسمونها بالمصطلح الفلسفى « حدسا » ويقصدون به رؤية الحقيقة رؤية مباشرة كأنما هى تحدث بنور الهى أو بلمعة من الوحى ، فاذا « حدس » الفيلسوف ــ أو اى انسان من عامة الناس ــ حقيقة ما على هذا النحو المباشر ، لم يكن من حقنا مطالبته باقامة برهان على صدق ما يزعمه ، لأن اقامة برهان تتضمن اعترافا بوجود فكرة أخرى ذات أسبقية منطقية ، هى التى نستند اليها فى اقامة البرهان ، فاذا كان الزعم عن فكرة ما هو أن رائيها قد رآها بلمحة من وجدانه لمحا مباشرا ، كما يحس المتألم الألم، أو كما يحس النشوان نشوته ، تبع ذلك الا تكون الفكرة المرئية موضع شك عند صاحبها بأى وجه من الوجوه ، والا يكون هنالك عنده ما هو أوثق منها يقينا فيرتد اليه يقيم به الدليل على صدقها .

على مثل هذه الرؤية المباشرة المزعومة ، يعتمد المتصوفة ، حين يزعمون لك انهم قد « شهدوا » الحق شهودا مباشرا ، فلا أدلة يستدل بها ولا وسائط بين المرئي والرائي ، وعلى مثل هذا الأساس الصوفي نفسه ــ بدرجات متفاوتة ــ تقوم الكثرة الغالبة من أحكامنا ورؤانا ، لا أقول في حياتنا الخاصة وحدها ، بل أضيف اليها شئون حياتنا العامة كذلك ، فكم من قرار نتخذه ، وقد يكون قرارا ذا نتائج بعيدة المدى في حياة الناس . ومع ذلك فاذا سألت الرجل المسئول الذي أصدر القرار : أين المبررات «العقلية» التي كانت بين يديك بمثابة المقدمات ، حتى لم تجد مفرا أمامك من اتخاذ قرارك هذا ؟ لما وجدت لسؤالك عنده من جواب ، الا أن يكون موهوبا يرى الحقائق بمثل تلك البصيرة النافذة التي « تشاهد » الحق بحدس مباشر ؛ وفي هذه الحالة لا يكون تحليل ولا تعليل .

وأي تحليل وأي تعليل تطالب به من ينظر امامه فيقول : اني أرى بقعة صفراء ؟ هكذا تكون الرؤية المباشرة ، لولا أن رؤية اللون هنا قد جاءت الى من أدركه عن طريق حاسة معلومة هي حاسة البصر ؛ أما رؤية الحقائق عند أولئك الذين يدعون رؤيتها بموهبة حدسية خارقة ، فكثيرا ما تكون ميلا مع دفعة الغريزة أو العاطفة، بل ولماذا لا نسمي الأشياء بأسمائها الصحيحة فنقول انها كثيرا ما تكون ميلا مع اندفاعة النزوة والهوى ؟

ودعوى فلاسفة الرؤية الحدسية ــ مثل برجسون ــ ومن يلفون لفهم من صغار الناس في صغار الأمور، قائمة على أن الحدس فطرة لا تخطيء، لأنه كالغريزة أو لأنه هو نفسه الغريزة الملهمة التي تعرف طريقها المأمون، ولذلك فكلما اقترب الانسان من حالة الغريزة الفطرية هذه ، عددناه أقرب الى رؤية الحق بصفاء روحه ، كالأطفال أو كمن اصابتهم البلاهة والعته ، أما اذا جاء الراى ممن اكتملت له عوامل النضج ، وقال لنا انه راى جاء بعد تحليلات واحصاءات وتدقيق وتحقيق ، فهاهنا يغلب ان ننظر اليه نظرة المرتاب ، لأن السماء ــ في ظننا ــ لا تفتح ابوابها لأمثال هؤلاء الحاسبين .

يقول برجسون : هنالك طريقان مختلفان أعمق اختلاف أحدهما عن الآخر فى معرفتنا لحقائق الأشياء : أولهما يكتفى بأن يحوم حول الموضوع ناظرا الى ظواهره الخارجية البادية للحواس ، والآخر يقع فى لب الموضوع وصميمه ، فلا يقف عند الجانب المنظور من الشيء المراد معرفته ، ولا هو يطمئن ـ كما يطمئن أصحاب الطريق الأول ـ الى رموز اللغة يسوق فيها الحقيقة التى رآها ، بل يغوص الى الأعماق مجتازا الظواهر الخارجية ليدرك الجوهر الباطنى ادراكا يستعصى بعد ذلك على التعبير بأدوات اللغة أو الأرقام ، ولهذا كانت المعرفة فى الحالة الأولى (وهى المعرفة العلمية) معرفة نسبية لا تبلغ مبلغ اليقين لأنها تتعرض للخطأ ، واما فى الحالة الثانية (وهى الادراك الصوفى) فهنالك تكون المعرفة مطلقة اليقين .

وهذا الضرب من المعرفة اليقينية عن طريق الوجدان ـ حتى وإن انكرها العقل بمنطقه النظرى المجرد ـ هو ما يصفه المتصوفة من أسلافنا ، اذ يفرقون بين ما يسمونه بعلم القلوب وعلم اللسان، فالمتصوف بوجدانه اذا ما كشف عن بصيرته الحجاب تبدلت حواسه بأخرى تمكنه من رؤية الغيب ، كالذى يحدث للنائم فى رؤياه فما أن يغب فى نعاسه ويتحلل قليلا من اثقال الوجود المادى ، حتى تنفتح له حواس أخرى الى الغيب ، فيرى ويسمع ويأكل ويتكلم ويمشى ويبطش ويصل الى اقصى أرجاء الأرض ـ لا تحجبه أبعاد المكان ، عندئذ يحيا فى وجود أكمل من الوجود الدنيوى ، وربما اكتسب فى ذلك الوجود الخفى قوة الطيران والمشى على الماء والدخول فى النار دون أن يحترق، فاذا كان مثل هذا هو ما يجده الانسان من عامة الناس فى نومه ، فهو هو بعينه ما يحققه الصوفى فى صحوه ، لأن الجانب الشريف من وجوده له غلبة على الجانب الخسيس ، فتراه قادرا فى عالم الشهادة على فعل المعجزات (هذا كلام مأخوذ من بعض المتصوفة الأقدمين) .

وخلاصة ما أردت قوله ، هو ان المتصوفة ـ حديثهم وقديمهم على السواء ، مع اختلافات فى العرض لا فى الجوهر والأساس ـ

متفقون على ان للانسان قدرة على اكتساب ضرب من المعرفة لا عن طريق العقل ولا عن طريق الحواس،اذ يحدث ـ كما يقول برجسون ـ نوع من التعاطف بين الانسان وما يدركه ، تعاطفا يضع به الانسان نفسه فى صميم الشىء المدرك ، ليقع منه على ما هو فريد فيه ، لا يشاركه فيه شىء آخر ، وما دام جانبا فريدا لا يتكرر فى شيئين ، بل يختص به الموضوع المدرك دون سواه ، كان مستحيلا على التعبير اللغوى ، لأن اللغة انما تعبر عن الجوانب المشتركة العامة التى يتكرر وقوعها فى مختلف الأفراد ، ويسوق لنا برجسون مثلا لهذه الحالة الادراكية التى يواجه بها الشخص المدرك صميم ما يدركه ، معرفة الانسان لنفسه ، فهو اذا ما استبطن ذاته أدركها « بحدس » مباشر ادراكا لا يحتمل الشك ولا الخطأ ، وهو فى الوقت نفسه ادراك لا يتطلب تحليلا ولا تعليلا .

هذا الذى يقوله المتصوفة الأقدمون والمحدثون هو ما يؤمن بصدقه الكثرة الغالبة من أبناء الأمة العربية ، لا فرق فى ذلك بين أمى وعالم ، ولا عجب ان وجد برجسون عند المشتغلين منا بالفلسفة ، رواجا وتأييدا ، وياويل من غشيت عيناه عن الحق فاجترأ معترضا ليقول : لكن برجسون هذا لم يجد الا الأداة الشائهة الناقصة ـ واعنى أداة اللغة ورموزها ـ ليبسط بها رؤيته الفلسفية التى قال عنها ـ شأن المتصوفة جميعا ـ أنها رؤية ليست مما تستطيع اللغة أن تحكيه ، وتلك ـ عندنا نحن الذين غشيت أبصارهم عن الحق ـ هى العقبة التى يقع فيها حمار الشيخ ! فالمتصوفة يقولون ، وجميع المؤيدين للرؤية الصوفية يقولون معهم : ان ما نراه من الحق لا يأتينا عن طريق الحواس الظاهرة ، ولا هو مما يصاغ فى كلمات ، لأنه « حالات » يشعر بها الصوفى من الداخل ، كشعوره بحلاوة العسل أو بمرارة الحنظل ، والحالات لا توصف بأدوات اللغة ، ومع ذلك تراهم يقولون ذلك لنا فى « كلمات » !

قل لمن شئت : ان العقل الذى هو أداة العلوم مأمون الجانب وينبغى الركون الى تدبيره وحسابه كلما هممنا بعمل نؤديه ، تره

يشيح بوجهه عنك حتى لو كان من رجال العلوم فى أعلى مستوياتهم ، طالما هو خارج معمله ، لأن العقل عنده مكانه بين جدران المعمل لا يجاوزها ، ولكن قل له : ان الادراك الصوفى النافذ خلال الحجب والاستار قادر على رؤية الغيب رؤية حق وصدق ، فقل أن تجد منه الشك والتكذيب ، فالسائد فينا جميعا أن هذا الضرب من كشف المحجوب هو فى مستطاع نفر مكرمين مقربين ، وهؤلاء اذا ما اهتدوا بوجدانهم الى الحق فلن يجد الباطل اليهم سبيلا .

فهل أصاب حقا هؤلاء جميعا فى ظنهم بأن مثل هذا الادراك الوجدانى المباشر لما هو مغيب عن البصر وعن العقل صادق دائما ؟ هل الرؤية المباشرة للمستور ، وهى الرؤية التى يدعيها المتصوفة ويدعيها برجسون كما يدعيها كل من اختار هذه الطريقة فى النظر الى الأمور ، معصومة من الخطأ كما يظنون ؟ لنأخذ المثل نفسه الذى ضربه برجسون للرؤية التى يستحيل عليها الخطأ ، وهو مثل الانسان يستبطن ذاته من داخل فيراها رؤية اليقين ، فهل من الحق أن الانسان فى استبطانه يعرف حقيقة نفسه معرفة تبلغ حد اليقين ؟ أيسهل عليه عندئذ أن يرى كل ما تنطوى عليه تلك النفس من حقد وحسد وخسة وغرور ؟

لقد تناول برتراند رسل هذا الموضوع بالدراسة فى فصل من أهم ما أنتجه فى بحوثه الفلسفية ، وهو الفصل الذى يسميه « المنطق والتصوف » ، ثم حدث أن أطلق هذا العنوان على كتاب له يضم ذلك الفصل مع فصول أخرى فى موضوعات متفرقة ، هناك يقول رسل فى سياق حديثه عن الرؤية الحدسية التى تشبث بها برجسون ، ويتشبث بها المتصوفة ، ويؤيدها الرأى العام السائد من حولنا ، يقول : نعم ان الادراك الحدسى يفرض نفسه على صاحبه فرضا يحول بينه وبين أن يشك لحظة فى صوابه ، وكيف له أن يشك فيما يراه ماثلا أمامه؟ تلك خاصة لا تتوافر للادراك العقلى، لأن ادراك العقل طريقه الاستدلال ، والاستدلال معرض للخطأ ، لكن هذا

اليقين الجازم الذى يصاحب الادراك الصوفى عند أصحابه ، هو نفسه الذى قد يحول ذلك الادراك الى كوارث ، فلو أن المعـــرفة الآتية الينا عن طريق الوجدان معصومة من الخطأ ، لكان اليقين الذى نشعر به ازاءها خيرا كل الخير ، لكن تلك المعرفة معرضة للخطأ كما يتعرض العقل للخطأ ، وليس الأمر كما يزعمون لها من عصمة .

وها هنا يكون الفرق البعيد بين من يركن الى عقله ومن يركن الى وجدانه : فأولهما يعلم أن أحكامه معرضة للخطأ ، ولذلك تراه لا يكف عن مراجعتها ، ثم هو لا يغضبه أن يظهر له فى الناس من ينبهه الى مواضع الخطأ فى تلك الأحكام ، وأما ثانيهما فلأنه واهم فى ظنه بأن ادراكه الوجدانى منزه عن الخطأ ، تراه يقدم اقـــدام الواثق ويصم أذنيه عن نقد الناقدين ، وعندئذ قد تدهمه الداهية من حيث لا يحسب حسابها .

اننا نعطى الصدارة لعواطفنا ، فى أحكامنا وسلوكنا ، ونفاخر الناس بأننا كذلك ، وان عواطفنا تلك لتخطىء ، وكم أضلتنا عن سواء السبيل ، فلو كنا نتعلم من أخطائنا كما تتعلم من أخطائهـــا فئران التجارب العملية ، لجاز أن يكون لنا اليوم موقف آخـــر ، لكننا نصر على الركون الى العاطفة اصرار الفراشـــة على النـــار الحارقة ، ونترك عقولنا فى أزمتها تنتظر لنا البعث الجديد .

الواقع وما وراء الواقع

■ الناس رجلان فى طريقة النظر الى الأشياء من حولهم ، وكثيرا ما تتجاور الطريقتان فى ثالث .

أما الأولى فهى أن يحصر الانسان ادراكه فى حدود الشىء الذى يدركه ، فليس له من هذا الشىء الا ما يقع عليه البصر أو ما تمسه الأيدى أو غير ذلك من جوانب ، مما له صـــلة بهذه الحاسة أو تلك ، فكأنمـــا هو حـــيال ذلك الشىء أداة تصوير أو تسجيل ، تلتقط ما هنالك من ظواهر الضـــوء والصـــوت والحجم والوزن وما الى هـــذه الحقـــائق التى يمكن ادراكها بالحواس ، أو بمختلف الأجهزة التى تعين الحواس بكثير أو قليل من ضبط ودقة .

وأما الطريقة الثانية من النظر الى الأشـــياء ، فهى التى لا يكتفى أصحابها بالشىء كما تـــراه العين أو تســـمعه الاذن أو تمســـه الأصـــابع ، لأن هذه « الظواهر » عندهم هى أشـــد جوانب الشىء تفاهة وقلة شأن ، وانمـــا وراء هـــذه الظواهر « بواطن » هى التى تؤلف حقيقة الشىء ولبه وصميمه ، واذن فما تلك الجوانب الظاهرة للحواس ، الا رموز تشـير الى حقيقة تخفت وتسترت ، بحيث لا يكون ادراكها بالبصر والسمع واللمس، بل يكون ادراكها بقوة أخرى ، يتفاوت الناس فى أنصبتهم منها ، وان شئت فسمها « بصيرة » ، تدرك ما لا يدركه البصر ، فلئن كانت الأشياء كما نصادفها فى دنيا الواقع المحس هى الحقيقـــة نفسها التى لا حقيقة وراءها من وجهة نظر الطائفة الأولى ، فهى

لا تعدو عند الطائفة الثانية أن تكون رموزا ترمز الى مجهول وراءها ، واما أن يكون لديك من قوة البصيرة ما يمكنك من رؤية هذا الوراء المجهول ، واما ألا تكون هذه القوة الادراكية من نصيبك، فعندئذ سوف تحدق بالعينين ما تحدق ، دون أن ترى شيئا ، فتنكر أن يكون لهذا الوراء الخافي وجود .

والطائفة الأولى هي زمرة العلماء ، وأعني علماء الكيمياء والفزياء وما شابههم من سائر العلماء الذين يتقصون بالنظر « ظواهر » الطبيعة ليستخرجوا قوانينها ، وأما الطائفة الثانية فرجالها كثيرون يتشكلون أنواعا وصنوفا ، ولعل ذروتهم أن تكون في جماعة « المتصوفة » الذين ينشدون رؤية « الحق » عن غير طريق الحواس ، بل عن غير طريق العقل ، وانما عن طريق ما يسمى « بالحدس » أو البصيرة أو العيان الروحاني المباشر .

على أنه كثيرا ما يحدث إن يكون للرجل الواحد هاتان النظرتان معا ، يستخدم كلا منهما في مجال ، فهو يتشبث بالواقع المحسوس اذا كان في مجال بيع أو شراء أو طعام وشراب ، انه لا يرضى وهو في هذا المجال العملي أن يدفع ماله ثمنا لدار يشتريها أو لثوب من قماش ، ثم يرضى بعد ذلك أن يعود خالي اليدين مما اشترى ، على زعم له من البائع أن الدار التي اشتراها أو ثوب القماش ما هو الا رمز لما وراءه ، فليترك هذا الرمز لينصرف الى البحث عما يرمز اليه في دنيا الطي والخفاء ، لا ، انه في مجال الحياة العملية يقبض على الواقع بكلتا يديه ، لأنه آنئذ هو كل ما يعنيه،لكنه في ساعات الفراغ المتأمل،بعد أن يكون قد طعم وشرب واكتسى . لا بأس عنده في أن « يتفلسف » على النحو الذي يوهم بأن كل هذه الأشياء التي نشط لكسبها بياض نهاره ، ليست الا « ظواهر » طافية كرغوة الماء على سطح الوجود ، وعلى الحكيم أن يمحو غشاوتها من أمام عينيه ، ليرى بواطنها الخافية ، التي هي الحق الثابت الدائم الذي لا يتبدل ولا يتحول ولا يزول ، ومن هذا

الطـراز من الرجال ، أعنى الطراز الذى يتمسك « بالواقع » فى حياته العملية — أو العلمية — ثم لا يلبث أن يتنكر له فى حيـــاته المسترخية المستريحة من قيود ذلك الواقع ، أقول أن من هـذا الطراز من الرجال تتألف الكثرة الغالبة من البشر ، وأمــا الذين يحدون أنفسهم بحدود الواقع فى كل الظروف ، فقلة قليلة ، وكذلك هم قلة قليلة أولئك الذين يصرون على مجاوزة الواقع الى ما قــد خفى وراءه فى كل الظروف كذلك .

الفرق واضح — فيمـــا أرى — بين أن يكون الشىء الواقع حقيقة مقصودة لذاتها ، وبين ان يتخذ دليلا على سواه ، فالضوء الأحمر فى علامات المرور هو ضوء كأى ضوء آخر مما يقع على العين المبصرة ، ولكنه قد يتخذ دليلا على أمر أصدره الشرطى بأن تقف السيارات العابرة حتى يأذن لها باستئناف الحركة ، وعلم الدولة هو قطعة من قماش كأى قطعة أخرى من قماش ، لكنه قد يتخذ رمزا يدل على دولة قائمة واجبة الاحترام ، وعقارب الساعة وهى تشير الى أرقام رقمت على وجهها ، هى قطع من معدن تتحـــرك كما يتحرك سواها من أجزاء المادة المتحركة ، لكنها فى كل وضـــع من أوضاعها تدل على « زمن » ، ونســـتطيع أن نمضى فى ذكر الأمثلة مئات وألوفا ، لأشياء نراها على وجه ونتخذ منها دليلا رامزا على وجه آخر ، وأول هذين الوجهين هو الواقع كما تدركه حواسنا ، والوجه الثانى هو ما وراء هـــذا الواقع ، فاذا أنت توســـعت فى هذه التفرقة ووعيتهـــا ، وجدت الانسان الحى : واقعه المحسوس بدن بكل ما فيه من أجهزة للهضـــم والتنفس وغيرهما ، وما وراء هذا الواقع روح نستدلها ولا نراها ! ووجدت الطبيعة كلها بما فيها من أكوان فلكية ، واقعها هو هــذا الذى تراه وتلمسه ، ووراء هذا الواقع قوة عظمى تستدلها ولا تراها .

على ان الناس — كما أسلفنا القول — يختلفـون درجات فى

محور التركيز : نفر قليل ينحصر فى الواقع المرئى المحسوس غاضا نظره عن مهمة الرمز التي قد ينسبها آخرون الى هذا الواقع ، ونفر قليل آخر يجاوزون الواقع المرئى ، لا يقفون عنده لحظة الا ريثما يطعمون بأقل الزاد ويكتسون بأقل الثياب ، لكى يسارعوا الى ما وراءه ، ثم كثرة كاثرة تحاول الجمع بين النظرتين ، فتجعل من يومهم ساعات للواقع يقفون عنده من حيث هو ، وساعات أخرى لما يفرضون وجوده وراء ذلك الواقع .

وعلى هذا النحو نفسه تختلف العصور وتختلف الأمم ، فمن عصور التاريخ ما تغلب عليه النظرة الى الواقع كما تقع صورته على حواس المشاهدين ـ مثل عصرنا الراهن فى جملته ـ ومنها ما تغلب عليه النظرة الأخرى التى تتخذ من هذا الواقع رمزا ، ثم تحاول البحث وراءه عما يرمز اليه ـ مثل العصور التى اشتدت فيها روح التدين ـ ومنها عصور حاولت أن توازن بين النظرتين ـ كما حدث ـ فى ظنى ـ أبان القرن الماضى ـ حين كادت تتجاور مثالية هيجل مع وضعية أوجست كونت ، وكذلك تختلف الأمم كما تختلف العصور ، ولقد جرى عرف الناس فى أحاديثهم الجارية على أن ينعتوا الشعوب التى يغلب عليها الوقوف عند حدود الواقع لا يجاوزونها ما استطاعوا ، بأنها شعوب « مادية » ـ ـ كما نقول اليوم عن الشعب الأمريكى مثلا فى وقفاته العلمية الصارمة ، وان ينعتوا الشعوب التى يغلب عليها الميل الى مجاوزة الرمز الى المرموز اليه ـ أعنى مجاوزة الواقع الى ما وراءه ، بأنها شعوب « روحانية » ـ كما نقول نحن عن انفسنا أحيانا ، وعن الشعب الهندى ، وعن الشرق كله بصفة عامة .

اما بعد هذا التمهيد الشارح ، فانى أعرض للمشكلة الكبرى التى تشغلنى وتشغل سواى من رجال الثقافة فى الأمة العربية ، وهى : كيف نلتمس لأنفسنا طريقا فى عصرنا هذا ،

بحيث نعاصره حقا وفعلا وايجابا ، ونحافظ فى الوقت نفسه على المقومات الأساسية التى تجعلنا أمة عربية ؟

ان اغلب الظن عندى هو ان أوضح سمة تميز العربى فى ثقافته ـ وذلك حين يكون هذا العربى فى عصور قوته ـ هى انه يوازن فى دقة وبراعة بين وجهى الحياة : فللواقع المحدود المحسوس مجال ، ولما وراءه مجال آخر ، بحيث لا يطغى احد المجالين على الآخر ـ بل يتكامل المجالان فى حياة سوية متزنة ، وربما كان المعنى المقصود من الحديث الشريف بأن يعمل الانسان لدنياه كأنه يعيش ابدا ، ولآخرته كأنه يموت غدا ، هو وجوب مراعاته لهذا التوازن بين النظر الى الواقع حين ينبغى أن يحصر رؤيته فيه ، ثم النظر الى ما وراءه باعتبار الواقع فى هذه الحالة رمزا يشير الى ما هو أرفع وأسمى ، فالواقع مهما كانت قيمته ، انما هو جزئية عابرة تجىء وتمضى ، وأما ما يمكن أن يشير اليه فمطلق أزلى لا يتعاوره الحدوث والفناء .

لكن الأمة العربية لم تكن دائما بهذه القوة التى توازن بين الطرفين فى اتساق وتوازن ، بل أصابها الضعف حينا ، ولعلها ما زالت تئن من بعضه الى يومنا ، فماذا يصنع ضعيف البنية الا ان يفر من حمل الأعباء الثقال ؟ ماذا يصنع ضعيف المعدة سوى تجنب الطعام ؟ ومثل هذا الفرار رأيناه فى العربى الضعيف حين رأيناه يفر من الواقع لائذا بما وراءه ، فتكون النتيجة أن يضيع منه الجانبان معا ، عندئذ يكثر التواكل والتخاذل ، وتشيع الخرافة ويضيع الايمان بالعلم وروابطه السببية ؟ اذا أراد الناس قمحا لياكلوا ، فلماذا يلتمسونه على أرض الواقع ما دام فى وسع أصحاب الخوارق أن يضعوا أيديهم فى أوعيتهم الخالية فاذا هى مليئة بالخبز والأرز واللحم والمرق ؟

على أن ضعف العربى الضعيف لم يظهر دائما فى صورة

الفرار من الواقع ، بل كثيرا ما ظهر وما يزال فى الوقوف عند الواقع المحسوس ، لا وقفة العلماء يحللونه ويركبونه ويخترعون منه الأجهزة العلمية ويخلقون منه حضارة جديدة ، بل وقفة الخلعاء يكثرون من الطعام والشراب والثياب والبذخ واللهو الفارغ ، وسواء لها العربى الضعيف عن الواقع أو انغمس فيه ، فهو فى كلتا الحالتين صورة شائهة للثقافة العربية ابان قوتها .

ومع ذلك فهذا كلام جاء عرضا فى سياق الحديث ، وليس هو ما قصدت اليه ، وانما قصدت الى بحث للثقافة العربية الحديثة عن وقفة تحقق بها ذاتها وتشارك بها عصرها فى آن معا، وهى انما تحقق ذاتها ــ ولا جدال فى هذا ــ بأن تضيف الى الواقع ما وراءه ، ولكن كيف ؟

تستطيع أن تقول عن عصرنا هذا اى شىء تريد ، لكنك لابد ناعته بأنه عصر علمى من الراس الى اخمص القدم ، ولا ينفى عن العصر علميته هذه أن نراه يلجأ فى دنيا الأدب والفن الى ضروب يتحلل فيها من روابط المنطق ، مستهدفا بذلك أن يزيح عن ظهره صرامة العلم ومنطقه واو لبضع ساعات ليستريح ، واذا قلنا عن العصر انه ذو طابع علمى ظاهر فى أدواته وآلاته وتكنياته ، فقد قلنا بالتالى أنه عصر يرتكز على « الواقع » وحده ، والا فهل يترك عالم الضوء ــ مثلا ــ ظاهرة الضوء لينظر الى ما وراءها ؟ هل تريد لعالم الطبيعة الذرية أن يغض النظر عن الذرة التى هى موضوع بحثه ليبحث عن خفاء كامن خلفها ؟ لا ، فالعلم مربوط بالواقع بأوثق الروابط ، والعالم مشدود العنق الى موضوع بحثه ، يصب عليه المشاهدة ويجرى عليه التجارب ليستخرج خصائصه وتفاعلاته مع غيره . ثم ليصوغ له القوانين آخر الأمر فى صورة رياضية ليتمكن الانسان بعد ذلك من الجام الظواهر الطبيعية بكل ما استطاع من شكائم ، فيركبها ويوجهها ، كما يفعل مهرة الفرسان فى جيادهم .

فاذا شاء العربى أن يعاصر زمانه ، فلا مندوحة له من العلم، ثم العلم ، ثم لا ثم بعد العلم ، وانما عنيت العلم بمعناه الطبيعى لا بالمعنى الذى يتصوره بعضنا حفظا لما ورد فى صحائف الأقدمين ، فلن تزداد عصرية لو رويت عن ظهر قلب ألف ألف بيت من الشعر لكنك تزداد عصرية لو شاركت فى العلم بالالكترون وفى تسييره لخدمة الانسان ، وكما أن الحياة يقظة للنشاط المنتج ونعاس للراحة والأحلام، فكذلك حياة الانسان الثقافية : يقظتها فى دراسة العلم الطبيعى وتطبيقاته ، ونعاسها الحالم فى رحاب الأدب والفن.

ولنترك المعاصرة ووسيلتها ، فما أظن عليها بين أولى الرأى اختلافا ولا خلافا ، ولنعد الى سؤالنا الأهم والأعوص ، وهو : ماذا عسانا أن نضيف الى العلم من لدنا ، لنصبح عربا ، بعد أن بتنا بالعلم معاصرين ؟ .. الجواب هذه المرة يكمن فيما وراء الواقع ، فلئن كان الواقع المرئى ، الذى هو مجال العلوم الطبيعية، مشتركا بين الناس أجمعين ، فان ما وراء الواقع تختلف صورته باختلاف الأمم ، بل انها لتختلف فى الأمة الواحدة باختلاف الافراد فى أنصبتهم من الثقافة .

ولو أمعنت النظر حولك فى أحاديث الناس ومسالكهم لرأيت هذه الحقيقة ماثلة أمام عينيك ، لا ، بل انك لتراها ملقاة أمامك على قارعة الطريق ، لا تتطلب منك امعانا للنظر ، وهى أننا لا نكاد نغفل عما وراء الواقع فى حياتنا لحظة ، فذلك ـ كما أسلفت القول ـ هو طابعنا الثقافى الأصيل المميز ، ولا عجب ان كنا نحن الأمة التى عن طريقها عرفت الدنيا رسالات السماء ، ومعنى ذلك أننا بحكم الوراثة الثقافية نفسها معدون أتم اعداد لاضافة الباطن الخفى الى الظاهر البادى ، فاذا استطعنا ـ بالمشاركة فى الحركة العلمية ـ ان نشارك عصرنا فى هذا الظاهر البادى للبصر والسمع ، فما أيسر علينا بعدئذ أن نميز أنفسنا بنظرتنا الخاصة الى ذلك الخفى الباطن .

غير أن هذه الاضافة ـ اضافة الباطن الى الظاهر ـ لسوء الحظ لا تتخذ عندنا صورة واحدة من الطراز الذى يعلو بصاحبه ، بل أن لها عندنا صورتين : احداهما قد تراها فى قلة ضـــئيلة من المثقفين وأما الأخرى فلها الشيوع فى السواد الأعظم من الناس، أما فى الحالة الأولى فالماورائية تبنى لنفسها نسقا متينا من القيم السامية ، التى من شأنها أن تحدد الأهداف العليا ثم ترسم لها خطوات الوصول ، وبذلك تصبح فعالة محركة نحـــو الأرقى والأفضــل ، وأما فى الحالة الثانية فالماورائية تتحول الى مجموعة من الســمادير والأوهام ، فترين على القلوب وتغشى الأبصار ، وما هى الا أن تتجمد الحياة فى شرايينها فلا سير ولا حركة ، بله أن يكون ارتفاع وارتقاء .

ونغض أنظارنا عن أصحاب الأوهام والسمادير ، برغم كونهم الفئة الأكثر عددا والأوسع انتشارا ، لأنهم اذ يجاوزون دنيا الواقع الى ما وراءها ، لا تقع أبصارهم فى هذا « الوراء » الخصب الفنى الملهم ، الا على ما يشتت الأذهان ويبعثر الجهود ويضل الســائرين عن جادة الطريق ، نغض النظر عن هؤلاء ، لأنهم يلتمسون فيمــا وراء الواقع كل ما من شأنه أن يهدم بنيان العلوم ، فالعلوم قائمة على اطراد الـقوانين ، أما هؤلاء فيبحـثون عن روايات يروونها ليثبتوا بها الا قوانين ولا اطراد ، فاذا كانت قراءة مخطوط معين تتطلب فى الحياة الواعية العاقلة عيونا ترى ، جعلوهـــا لك أمرا ممكنا بغير رؤية ، واذا كان الانتقال من نقطة الى نقطة أخــــرى تتطلب اجتياز المكان الواقع بينهما ، جعلوا لك هذا الانتقال ممكنــا بغير اجتياز للمكـــان ، وهكذا وهكذا ، الوف الأمثلة والروايات يسوقونها لك ويروونها ، ولو صدقت لكذب العــلم ، وبالتالى لاستحال علينا مشاركة العصر فى علميته بكل عقولنا وقلوبنا .

نغض أنظارنا اذن عن هؤلاء برغم كثرتهم ، ويكفى لاهمالهم من حسابنا أن نعلم أن أوهامهم هذه،ولو زيدت أضعافا مضاعفة، لما زادت غلال القمح حبة ، ولا أقامت للمضيعين من الناس جدارا

غير ان هذه الاضافة ـ اضافة الباطن الى الظاهر ـ لسوء لا تفك أغلالها ولا تفسح أمامها آفاق النظر .

نغض أنظارنا عن هذا اللون المريض من مجاوزة الواقع الى ما وراءه ، لنحصر تلك الأنظار فى طريق آخر ، يميزنا ونستطيع أن نفخر به ونفاخر ، وذلك هو الطريق الذى نبنى به وراء الواقع المادى منظومة من القيم ، بينها وحدة واتساق ، وفيها ديناميـة محركة ، ولها القدرة على رسم حياة مثلى ، يكون فيها العمـل والأمل ، وهى منظومة من القيم لم تعرف بها أمة كما عرفنا ،ومن ثم فهى التى يمكن أن تمدنا بالطابع الفريد الذى يحقق لنا الأصالة التى اذا اضيفت الى المعاصرة عن طريق اكتسابنا للعلوم ، حققنا وجودنا من طرفيه ، فكنا بذلك عربا ومعاصرين فى آن معا .

وهى مجموعة من قيم لن تحتاج منا الى بحث طويل للكشف عنها ، لأنها على أطراف أناملنا ، نرددهـا الف مرة كل يوم ، يحفظها صبية المدارس ، ويجريها الراشدون فى أحاديثهم الجارية، لكن ـ وا أسفاه ـ يحفظها أولئك ويرددها هؤلاء ألفاظا ، لكنهم لا يعيشونها حياة ، وانما عنيت القيم المتمثلة فى أسماء الله الحسنى.

هذه الأسماء هى فى حقيقتها دلالات تشير الى قيم تضـبط السلوك وتوجه مجرى الحياة الى أهداف تليق بالانسـان كما تتصوره وتصوره الثقافة الاسلامية العربية ، هى صـفات تكون مطلقة بالنسبة الى الله سبحانه ، ومنقوصة متدرجة نحو الكمال بالنسبة الى الانسان ، فلو استطعنا ـ عن طريق التربية بصـفة خاصة ، وعن طريق الفكر والنشر بصفة عامة ـ لو اسـتطعنا الا نجعلها مجرد الفاظ نرددها على حبات المسابح ، بل نجعـل منها معايير حية نابضة نترسمها ونهتدى بهديها ، اذن لكانت بين أيدينا منظومة منسقة كاملة من القيم التى تضاف الى دنيـا الواقع فتخرج الانسان الكامل المتكامل . من وجهـة نظـر اسلامية ، وفى ظروف هذا العصر ، عصر العلم والصناعة .

اننا لنبصر بأعيننا ونلمس بايدينا كيف انتهى العلم الطبيعى والصناعة التكنية فى البلاد التى تقدم فيها العلم وتقدمت الصناعة ، كيف انتهى بها هذا العلم وهذه الصناعة الى حالة من العرج الحضارى ، فكأنما هى تحجل على ساق واحدة ، فكان ما كان من تمرد الانسان على نفسه فى الفن والأدب ، حتى لقد أعلنوها صريحة بأنهم لم يعودوا يطيقون العقل والمعقول ، واندفعوا وراء اللامعقول والعبث ، فأى اضافة عظيمة تستطيع الثقافة العربية الأصيلة أن تضيفها الى حضارة هذا العصر ، لو أنها جسدت قيمتها فى أبنائها أولا ، فاستطاعت بذلك أن تعطى للعالم المعاصر معانى انسانية فى مقابل ما تأخذه من علم وتكنيات !

كان من بين ما أوحى الى بهذه النظرة الى الأسماء الحسنى ، وهى النظرة التى تجعل منها قيما للسلوك البشرى ، كتاب صغير عميق ملهم ، هو كتاب الامام الغزالى : « المقصد الاسنى فى أسماء الله الحسنى » ، فالامام فى كتابه هذا يلقى على الأسماء الحسنى أضواء ساطعة تبرز معانيها الخافية ، وهو يعقب على شرحه لكل اسم منها بقوله : ان نصيب العبد من هذه الصفة كذا وكذا ، فيبين للقارىء كيف يسلك فى حياته العملية على ضوء هذه الصفة المعينة أو تلك من المجموعة بأسرها .

وانى لعلى ظن يبلغ درجة الرجحان الشديد ، بأن المتأمل لهذه المجموعة من الصفات ، يستطيع آخر الأمر أن يقيم منها بناء واحدا متسقا ، وانما قصدت « بالبناء المتسق » هنا ما نقصد اليه فى دراساتنا الفلسفية حين نرتب القضايا ترتيبا تنازليا يبدأ بالأعم وينتهى بالأخص ، بحيث تجىء كل خطوة نتيجة منطقية لازمة لزوما ضروريا عن الخطوة السابقة عليها ، وفى الوقت نفسه تكون مقدمة ضرورية بالنسبة للنتيجة التى تلزم عنها فى الخطوة التى تليها ، ولو استطعنا بناء هذه القيم على هذا النحو المتسق أوله مع آخره ، كان لنا بذلك ــ لا مجرد عدد

متناثر من القيم ، بل مجموعة « موحدة » ، ويكون مثل هـــذا « التوحيد » فى القيم عندئذ ، جانبا هاما من التوحيد الذى هو أميز ما يميز عقيدة المسلم ، وعندئذ كذلك يكون هذا التوحيـــد فى القيم ، ضامنا للانسان الا يتمزق سلوكه يمنة ويسرة فلا يدرى الى أين يتجه ؟ فمن نقائص عصرنا ـ بشهادة رجال الفكر اجمعين ـ أنه عصر أدى بشبابه الى حالة من التمزق والتفسخ والضياع ، لماذا ؟ لأن القيم التى ينطوى عليها هذا العصر ، ليست كلها على اتساق بعضها مع بعض ، فترى هذه القيمة المعينة تغرى النـــاس بالتزام العقل الصارم (فى دنيا العلوم مثلا) بينما تغريهم تلك القيمة الأخرى بالخروج والعصيان وتفضيل الغريزة والوجدان على العقل ومنطقه (كما هو مشاهد فى كثير من نتاج الأدب والفن ، وفى تمرد الشباب) ، فلو استطعنا نحن أن نقدم للعالم مجموعة متســـقة الأجزاء من القيم الهادية للانسان على طريق الحياة ، كان هذا دورنا فى بناء الحضارة المعاصرة .

ولا يتسع المقام هنا لبحث شامل كالذى اقترحته ، فلأقنــع بمثال واحد لعلى أوفق به الى توضيح ما أريد :

أعتقد أن لصفة « الحياة » فى هذه المجموعة صدارة منطقية، فمنها تتفرع سائر الصفات ، وفى ذلك يقول الزبيدى فى شرحه لكتاب الغزالى « احياء علوم الدين » (ج ٢) أن تأخير ورود «الحياة» بعد ذكر صفات أخرى كالقدرة والعلم ، هو بمثابة تأخير المدلول عن الدليل ، فمن شرط العالم القادر أن يكون حيا ، ومع ذلك فكل ترتيب نجعل به صفة تسبق أخرى ، لا يعنى ترتيبا فى الظهــور ، لأن هذه الصفات كلها ازلية معا .

وبعد هذا التحفظ أعود فأقول أن لصفة « الحياة » صدارة منطقية ، فماذا نعنى بها حين ندعو الانسان الى أخذ نصيبه منها فيكون « حيا » ؟ المقصـــود « بالحياة » هنا جانبان أساسيان ، هما « الادراك » و « الفعل » ، فللانسان حياة بقـــدر ما لديه من

ادراك ومن فعل ، انه قد يتنفس ويتغذى ويتناسل ، ومع ذلك كله لا يعد « حيا » بهذا المعنى المقصود ، شرط الحى أن يكون على وعى كامل بما يدور حوله وبما تعتلج به نفسه ، ثم لا يقف أمام ادراكه هذا ووعيه موقفا سلبيا سكونيا ، لأنه لو فعل لما تغيرت الدنيا على يديه ، بل لا بد أن يكون « فاعلا » نشيطا منتجا مشاركا فى دفع تيار الحياة بحياته ، والى أين يدفعه ؟ يدفعه الى حيث تسمو وترتقى ، فالواقف على جانب الطريق ينظر الى ركب الحياة ولا يسهم فى دفعه ، ليس حيا ، والذى يحاول الرجوع بتيار الحياة الى وراء ليعود به الى حيث بدأ ، ليس حيا ، بمعنى الحياة الايجابى الذى أسلفناه ، الحى يقود ولا ينقاد ، ويكون متبوعا لا تابعا ، ما دامت « الحياة » بحكم تعريفها السابق خلقا وابداعا وابتكارا واضافة للجديد .

كان العربى من الأولين « حيا » لأنه ما انفك بانيا فى كل مجال : بانيا فى مجال الفكر وفى مجال الحرب وفى مجال السياسة ، ولأنه كان تام الادراك لدنياه ، وشديد الفاعلية فيما حوله ، والادراك والفعل – كما أسلفنا – هما عصب الحياة بالمعنى المقصود، فاذا رأيت العربى من المتأخرين – واعنى العرب فى حالتهم الراهنة– اذا رأيته سطيحا تحت وطأة المستعمرين ، ينقاد لامامتهم ولا يقود، ويأخذ من حضارتهم ولا يعطى،فاعلم انه قد فقد من نفسه قيمة عليا من قيمه ، ولو استردها لاسترد عروبته بها ، ان العربى لا يكون عربيا لمجرد تكراره لهذه اللفظة ملايين المرات ، انما يكون العربى عربيا حين يتشرب القيم العربية الأصيلة ، وأولها صفة « الحياة » بالمعنى الذى قدمناه .

خط الحياة كخط الزمن ، فانظر الى ما شئت من الكائنات الحية ، الى شجرة – مثلا – تجدها تنوع فاعليتها – والحياة فاعلية – بتنوع مراحلها ،أن الفعل الذى تبذله فى بناء جذورها ليس كالفعل الذي تبذله فى صنع الأوراق والثمر ، هى شجرة

واحدة من جذورها الى ثمارها ، لكنها لو قالت لنفسها عند مرحلة الثمر : لا ، اتركى حاضرك وارجعى الى ماضيك الجليل الجميل ، لعادت الى بناء الجذور مرة اخرى ، ولالغت بذلك وجودها ، وهكذا يفعل أعداء الحياة حين يدعوننا الى العودة الى ما كان ، لقد كان لما كان خطره حين كان الملتقى الذى تنصب عليه فاعليـة الأحياء أما وقد انتقل الأمر الى مرحلة تالية فى عملية البناء وطريق السير ، فلننصرف بالحياة وفعلها الى هذه المرحلة الجديدة،شريطة ان نخصص منها جزءا لحفظ الجذور الأولى ، وهكذا ترانا نضـل طريقنا ونخطىء فهم الحياة ، لوظننا أن شرائح الزمن المتعاقبة يمكن أن يحل بعضها مكن بعض ، فننزع المرحله الاخيرة من سياقها لنردها الى مكان المرحلة الأولى .

العربى مطالب بحكم تراثه أن يكون « حيا » ، فالله تعالى هو « الحى » بالمعنى المطلق الذى يستحيل معه أن يتسرب اليه جمـود وموت ، وأما الانسان فهو كذلك ــ أو ينبغى أن يكون ــ «حيا» بالمعنى النسبى الذى يعطيه من الحياة بمقدار ما يدرك وما يفعل .

ولو استرسلت فى حديثى لانتقل من صفة « الحياة » الى سواها ، مما يكون فى مجموعه منظومة متسقة للقيم الضـابطة لسلوك الانسان ووقفته لطال الحديث وفاض ، فحسبى هـذه « القيمة » الواحدة نموذجا لمـا اعنيه حين أدعو الى أن تـكون مجاوزتنا للواقع العلمى ، مجاوزة لا تنقلنا الى تخليط السمادير والأوهام والشطح والخرافة ، بل تنقلنا الى عالم القيم التى تؤيد العلم ولا تنقضه ، وتبنى الحضارة ولا تهدمها ، وتجعل من الانسان انسانا يسير على ساقين : فها هنا العلم ، وهناك ضوابط القيم .

لمسات من روح العصر

■ كان حديثنا مشبوبا بانفعال ملتهب بينى وبين صاحبى ، قال لى فيه : انك ما تنفك داعيا الى العصر والمعاصرة ، كأنما ترانا وقد سدت فى وجوهنا أبواب الحضارة ، فلهونا خارج أسوارها ، لا نسمع منها الا صرير أقلامها وأصداء عجلاتها ؟ ولست فى الحق ارى ما تراه اذا كان هذا هو الذى تراه ، فهاهى ذى مطابعنا تدور بألوف من الكتب والصحف والمجلات ، فنتابع خلالها ما يجرى فى انحاء العالم من شرقه الى غربه ، وها هى ذى معاهدنا وجامعاتنا تنتج العلوم وتخرج العلماء ، واذا أدرت البصر فى أرجاء بلادنا رأيت يابسها وماءها وسماءها تعج بكل ضروب الأجهزة والمكنات فى البيوت وفى الشوارع وفى المصانع وحيثما وجهت البصر ، فماذا تريد ؟ لا ، بل اننا بعد أن نقلنا هذا كله من عصرنا فعاصرناه ، زدنا عليه حفاظا على الأخلاق فلم تنهدم اركانها هنا كما انهدمت هناك!

فقلت : ان اربعين سنة قضيتها فى التعليم ــ والتعليم عندى معظمه حوار سقراطى يخرج خبىء المعانى ــ قد علمتنى بدورها درسا ، هو أن الفجوة فسيحة وعميقة عميقة عند الكثرة الكاثرة من الناس ، بين فروع المعرفة وأصولها ، اعنى بين سطوحها البادية واعماقها المضمرة ، أو بين ما يظهر منها وما يخفى، فقلة قليلة جدا منا نحن المثقفين ــ ودع عنك سواد الناس ــ هى التى تريد ، واذا ارادت ، تستطيع ان ترد الأفكار الدائرة على اطراف الألسنة فى الأحاديث الجارية ، الى جذورها المستورة لتطمئن الى ما بين الفكرة وجذورها من اتساق ، فانت لا تكاد

تغوص مع محدثك الى ما قد غيبه فى حنايا الصدر من معتقدات دفينة راسخة الأسس ، حتى ينكشف لك ــ ولا اقول ينكشف له، لأنه فى معظم الحالات يرفض أن يرى ــ كم يكون من التضاد بين ما يعلنه من الفكر وما يخفيه من المعتقد ، لا عن عمد خبيث منه ، بل عن غير وعى حتى تلفت اليه وعيه ، وهو فى أكثر الحالات ــ كما قلت ــ يغمض عينيه على أوجه التضاد حتى لا يراها فتفزعه، ولقد شهدت بعينى وسمعت بأذنى عشرات من « العلماء » المتخصصين فى فروع الفزياء والكيمياء وغيرهما من ضروب «العلم» بأحدث معانيه ، لا يقلقهم أن يقفوا فى معاملهم وأمام تجاربهم طيلة نهارهم ، حيث لا يأخذون الا بما تشهد لهم به تجربة يرونها ويسمعونها ، ان لم يكن بأجهزة السمع والرؤية ، فلا أقل من أن يكون ذلك بالحواس العارية ، حتى اذا ما خلعوا عن أجسادهم معاطفهم البيض ، وخرجوا من معاملهم الى حيث يستريحون ويسمرون ، رأيتهم يديرون الحديث ــ بكل نفس مطمئنة ــ عن خوارق ، اذا صدق ما يروونه عنها ، انهدمت علومهم من أساسها، وهيهات لك أن تشير الى فجوة التضاد بين « علم » النهار و « خوارق » الليل .

فاذا سمعت الناس يحدثونك عن العصر وفكره وحضارته ، وظننت أنهم قد أجروا فى شرايينهم عصارة زمانهم ، فلا تنخدع ، وصابرهم على تحليل مكنوناتهم ، واغلب ظنى أنك كاشف فى دخائلهم رواسب قرون خلت ، برغم ما قد صبغوا به جلودهم من الوان القرن العشرين وزخارفه ، وسأضرب لك أمثلة توضح ما أريد :

أحسب الا خلاف على أن فكرة « التقدم » هى من أبرز ما يميز العصر الحديث كله ، لثلاثة قرون مضين والى يومنا ، فلا أظنك مصادقا فى جموع الناس أحدا يرضى لنفسه أن يكون عدوا « للتقدم » فى شتى جوانب الحياة العقلية والمادية ، فمهما

يكن مذهبه الذى يدعو اليه ، فهو يزعم لنفسه وللناس انه مذهب يعمل على تقدم الحضارة بكل فروعها والا لما دعا اليه .

الى هنا والناس على اجماع ، فلنأخذ فى تحليل الفكرة لنرى كم منهم يظل صامدا فى دعوته الى «التقدم» : أنك لكى «تتقدم» من حالة الى حالة ، لا بد أن تعد الحالة الأولى متخلفة بالنسبة للحالة الثانية ، فالنقلة لا تكون تقدما الا اذا كان وراء ذلك فرض هو أنها نقلة مما هو أسوأ الى ما هو أفضل ، لا مما هو حسن الى ما هو حسن آخر ، فضلا عن أن تكون نقلة من الأفضل الى الأسوأ ! ومعنى ذلك فى عبارة صريحة هو أن « الماضى » دائما وفى كل الظروف أقل صلاحية من « الحاضر » دائما وفى كل الظروف ، ذلك أن زعمنا أن الحضارة « تتقدم » والا فقدت هذه الكلمة معناها .

وها هنا نضع أصابعنا على ركيزة أولى ، لا محيص لنا عن قبولها اذا أردنا ان نتشرب روح عصرنا ، وهى أن نزيل عن الماضى كل ما نتوهمه له من عصمة وكمال ، فمهما تكن وسائل الماضى الثقافية والحضارية ملائمة لظروف عصرها ، فهى بالضرورة تفقد هذه الصلاحية فى ظروف عصرنا ، فاذا وجدت مكابرا يدعى بأنه عصرى الوقفة والنظر ، ثم وجدته فى الوقت نفسه يتمنى لو كرت الأيام راجعة بحيث تعود الى الناس ما كان للأسلاف من رؤية وسلوك ، فاعلم أن سطحه الفكرى مناقض لأعماقه ، وانه بعيد عن عصره بعد ما بين السطح والأعماق ! وليس يعنى هذا بترا للماضى ، كلا ، فبغير الماضى لا تكون للحاضر هويته ! وانما يعنى تطويرا له ، فالشباب لا ينسخ الطفولة نسخا ، لكنه يطورها بحيث تظل هوية الشخص الواحد قائمة ، والرجولة لا تنسخ الشباب لكنها تطوره ليكون حاضر الانسان امتدادا لماضيه ، امتدادا لا يكرر ذلك الماضى ، بل ينبثق منه كائنا جديدا،

يحمل من ماضيه بعض ملامحه ويضيف اليهــا بحاضره ملامح أخرى .

اذا آمنا « بالتقدم » ايمانا يجاوز نطقنا باللفظة صوتا تفوه به الشفتان ، كانت النقلة الفكرية بعيدة بعدا فسيحا ، لأننا عندئذ سنقلب الميزان ، فنجعل معيارنا هو المستقبل المرجو بعد أن كان الماضى الذى خلفناه وراء ظهورنا ، أى أن معيارنا بعدئذ لا يكون هو « المبدأ » بل « المنتهى » ، لا ما قد كان بل ما سوف يكون ، فلو سئلنا عندئذ : ماذا ترى فى هذا السلوك المعين يسلكه الأفراد، أو فى هذا التشريع المعين تسنه الدولة ، أو فى هذا الوضع أو ذاك من أوضاع الحضارة السائدة ، لم يكن جوابنا عندئذ : انتظر حتى أقيسه الى سلوك الآباء وتشريعهم وأوضاعهم الحضارية ، بل يكون الجواب : انتظر حتى أحسب النتائج المترتبة على هــذه الأشياء ، فاذا وجدت النتائج مزيدا من علم ومن صــحة ومن حرية ..الخ ، قبلت الســلوك ورضيت بالتشريع واقبلت على الأوضاع الحضارية الجديدة ، ان المعول عندئذ لا يكون : ماذا كان بالأمس ؟ بل يكون : ماذا سيكون غدا ؟

كان « للمبادىء » رهبة تدنو من التقديس ان لم تكن هى التقديس نفسه ، وكان سر الرهبة كامنا فى أن مصدر المبــادىء مجهول ، فازدادت بذلك ألغازا يصرفنا عن تحليلهــا والنظر فى محتواها هل يصلح مقياسا للعصر أو لا يصلح ، ولذلك رأينــا فلاســفة الأخلاق على طول الزمن ، من اليونان الأقدمين الى مشارف العصر الحديث ، لا يسألون أنفسهم : ما حقيقتها ؟ بل يسألون : من أين جاءت ؟ وهنا اختلف الفلاسفة فى ذلك مذهبا ، فقال قائل: انها منبثقة من فطرة الانسان، سواء كانت هذه الفطرة عندهم « عقلا » أو « ضميرا » أو ما شاء لكل منهم مذهبه ، وقال قائل آخر : بل نزلت من السماء وحيا يهدى البشر سواء السبيل، على أن ما نزل على الناس وحيا وما انبثق من دخائلهم يتســاويان

آخر الأمر ، كأنما الشريعة السماوية عقل ظاهر ، والعقل فى توجيهه شريعة باطنة ، وهكذا أخذتهم الحيرة أمام « المبادىء » بين ظاهر وباطن ، بين سطح وأعماق ، على اختلافهم بعد ذلك فى ماذا يكون السطح وماذا تكون الأعماق : أيكون على السطح رغبات وأهواء ربما جمحت بصاحبها لولا أن فى أعماقه عقلا يوجهها نحو ما ينبغى أن يكون ؟ (هذا هو الفيلسوف الألمانى « كانت » فى القرن الثامن عشر) ، أم يكون « العقل » هو القشرة السطحية البادية وأما أعماقه فوجدان صادق يوجه ويملى ؟ (وهذا هو « جان جاك روسو » فى القرن الثامن عشر أيضا)، ترى هل يكون على السطح الظاهر مجتمع يفرض على الأفراد ما أراده لهم من تقاليد ، يتقيد بها هؤلاء الأفراد وكأنها قيود من حديد ، واذن لا نتوقع فى الخفى الباطن الا جيشانا وغليانا يلتمس طريقه الى الخروج فى ثورات الاحتجاج حينا بعد حين ؟ (وهذا شىء قريب مما ذهب اليه «ماركس») ، أو لعل الذى خفى عن الأبصار هو تقاليد المجتمع وأوامر الدولة ، خفيت عن الأبصار واتخذت لنفسها كيانا مطويا فى حنايا النفس ونطلق عليها «الضمير» ، وأما الذى ظهر على السطح فهو النزوات الفردية التى تنزو بأصحابها أن يفلتوا من رقابة المجتمع والدولة فما يلبثون أن يسمعوا صوت الضمير فى أنفسهم صارخا ومؤنبا ؟ أم هل يكون الظاهر وعيا صاحيا مدركا لكل ما فرض علينا من قيود، يبطنه اللاوعى أو اللاشعور الذى اذا لم يجد لنفسه متنفسا فى عالم الصحو التمسه فى دنيا النعاس والأحلام ؟ .. مذاهب اختلفت كما ترى فى أى الجوانب هو ظاهر الانسان وأيها هو باطنه ؟ لكنها اتفقت جميعا على افتراض ظاهر وباطن معا ، وما ذلك كله الا لأنهم سلموا بمقدمة لم يجادلوها وهى أن ثمة « مبادىء » ترسم صور السلوك الأمثل، فمن أين جاءت يا ترى ؟!

والذى يفرض قيام هذه المبادىء قبل خوض التجربة الحية، انما يكون قد خطا بالناس أجرأ خطوة نحو صورة من صور

الاستبداد السياسى ، لأن المبادىء قواعـد ، فاذا انت جعلتنى أقدم على حياتى ونصب عينى هذه القواعد الأولية فقد حـددت الاطار العام لسلوكى ، ثم ما هو الا أن يخرج على الناس مارد من هؤلاء المردة الجبابرة ، فيأخذ لنفسـه حق تفسير هذه القواعد ، ليضع أعناق العباد فى أى شكيمة أراد ، مسدلا على وجهه قناع « المثل العليا » التى يسعى الى تحقيقها ، والويل عندئذ لمن أخذته فى الأمر ريبة أو اجترأ على طرح سؤال على الملأ ! وفيم الريبة وفيم السؤال ؟ ان «القواعد » بحكم طبيعتها ومنطقها تبرر نفسها ، خذ قواعد لعبة الكرة مثلا ، فهل يحق للاعب وهو فى معمعان اللعب ان يسأل : لماذا يكون خط الجزاء هنا وليس هناك ؟ ولماذا يجوز مس الكرة بالقدم ولا يجوز مسها بالأصابع ؟ لا ، انها « قواعد » اللعبة التى تقبل ابتداء ، لأنه بغيرها لا يكون لعب يمكن الحكم عليه بالصواب أو بالخطأ ، ولذلك « فالحكم » فى لعبة الكرة هو حاكم مطلق،وله أمر ، وأمره نافذ . وهكذا قل فى كل ضروب «القواعد» بما فيها قواعد الأخلاق ، فاذا نحن سلمنا بقيامها قياما مسبقا ، فقد مهدنا الطريق امام الحاكم المستبد يظهر كلما ظهر الشخص الذى يريد ذلك ويستطيعه .

ومع الحاكم المستبد يظهر ما يسمونه بالبيروقراطية ، اى ذلك الضرب من الحكومة الذى يجيز أن تهبط الأوامـــر من أصحاب المكاتب والمناصب لتهـوى على أرواح البشر وهم فى ميادين نشاطهم كأنها ضربات القدر ، وقد تسألنى : لكن القواعد الخلفية نراها مفروضة حيث يظهر الحكم المستبد والبيروقراطية وحيث لا يظهران على السواء ، فلماذا ترتب على قيامها الحالة الأولى ولا ترتب عليه الحالة الثانية ؟ والجواب هو أن الشـــأن فى هذا هو كالشأن فى أشياء كثيرة أخرى ، فالماء يرويك من ظمـأ والماء يقضى عليك بالغرق فيه ، والنار تنضج لك الطعام والنـار تدلع الحريق المدمر ، فكذلك القواعد أيا كانت حين يقال عنهـا انها مفروضة من حيث لا ندرى ، فهى اما تصلح أداة للحـاكم

المستبد ، وأما تتخذ أداة لحكم الشـــورى ، والفرق بين الحالتين هو أن الحاكم المستبد يطبق القواعد على الناس ويعفى نفسه منها ، واما الحاكم الديمقراطى فهو يطبق القـــواعد على الناس وعلى نفسه سواء بسواء .

من أجل هذا كله ، تسود عصرنا هذا فكرة أخرى يريد أصحابها أن يحلوها محل « المبادىء » أو القواعد التى كان يقال انها مفروضة علينا من حيث لا ندرى،الا وهى فكرة «الأهداف»، فنحن ندخل حياتنا ــ أو ينبغى لنا ــ وليس فى أيدينا القيد ولا فى أرجلنا الأغلال ، وانما ندخلها وفى رؤسنا «أهداف» يراد تحقيقها، وكل سبيل نراه محققا لها ، لا رؤية « فردية » شخصية ، بل رؤية « جماعية » مشتركة ، فهو السبيل النموذجى الأمثل ، وواضح أنه كلما تبدلت الأهداف تبدلت السبل ، وبالتالى تغيرت المثل العليا ، وها هنا فليسأل من شاء أن يسأل : لماذا نسلك هذا السبيل ولا نسلك ذاك ؟ لنبين له أن سبيلا منهما يؤدى الى الهدف المقصود والآخر لا يؤدى .

انى لأخشى أن يكون هذا الاســـــتطراد الطويل قد شتت معالم الطريق ، فلــنذكر أنــنا أردنا أن نوضح كيف أن الناس كثيرا ما يعيشون فى القرن العشرين بما يدور على السنتهم من كلمات ، أما ما وراء ذلك فى بواطنهم فهم يعيشون به فى القـــرن العاشر ! أأقول القرن العاشر ؟ لماذا أظلم القرن العاشر وهو قرن الفارابى وابن سينا واخوان الصفا ؟ لماذا اظلمه وهو عصر المتنبى فى الشعر وابى حيان التوحيدى فى النثر الذى يعمـــق بالفكرة ولا يزخرف باللفظ .

ولكى أسوق مثلا يوضح ما أردت توضيحه أخــــذت فكرة واحدة تصف العصر بغير حاجة الى جدال ، وهى فكرة «التقدم»، فهى حديثة الظهور فى تاريخ الفكر ، وأما قبل ظهورها على مر القرون الطويلة فكان الأغلب على الناس ليس هو أن العالم يسير

من نقص الى كمال ، بل انه يسير من كمـــال الى نقص ، يكفى تصويرا لهذا الاتجاه المضاد قصص كثيرة كانت تروى لتؤكد ان العصر الذهبى انما هو عصر مضى وهيهـــات له أن يعود ، اذن ففكرة « التقدم » طابع يميز فكرنا المعاصر ، وسل من شئت من الناس : هل تؤمن « بالتقدم » ؟ وكن على يقين انه سوف يجيبك بالايجاب المصحوب بدهشة على أن يكون ذلك موضعا لسؤال ، لكن امض معه بعد ذلك فى تحليل الفكرة لتخرج له مكنونها ، فيعلم انه يتحتم نتيجة لقبوله هذه الفكرة أن يكف عن دعوة الحاضر الى اتخاذ الماضى نموذجا ، وان يمسك عن اقامة مثله العليا من مبادىء هبطت اليه من حيث لا يدرى لتقيده دون الحركة الحرة نحـــو تحقيق أهدافه ، فعندئذ سترى أى شخص تخاطب،سترى ذلك الذى قبل فكرة « التقدم » لنفسه حتى يكون معاصرا ، قد ثار عليك ثورة أخشى عليك من آثارها لأنها يغلب أن تركب صـهوة الغضب الجموح ، فصاحبنا ــ كما ترى ــ معاصر باللفظة متخلف باللباب .

وبعد ذلك فلأنتقل بك الى فكرة أخرى مما يميز العصر ، لترى مرة أخرى كم من الناس حولك يقبلها بفروعهـــا الظاهرة وجذورها الخافية معا ، وكم منهم تكفيه الفاظهـــا على طرف اللسان ، واما أن تورطه فى مضموناتها فدون ذلك خرط القتاد كما كان قدماؤنا يقولون ، وأعنى فكرة « التغير » فى مقـــابل « الثبات » ، والتغير نسبى والثبات مطلق .

الحق انه خلال ما يقرب من قرنين من الزمان ، بادئا من أوائل القرن التاسع عشر والى يومنا الراهن ، ودنيا الفكر بأسرها تدور حول محور جديد لم تألفه بهذا الاطراد وبهذا الاصرار فيما مضى ، الا وهو محور « التطور » ، والفرق بعيد عن ثقافة تقيمها على افتراض وجود الثوابت الأزلية الأبدية،وثقافة أخرى تقيمها على تطور لا يلبث على حالة بعينها حتى يتحول بها الى حـــالة أخرى ، ولقد كان افتراض الثوابت هو مشغلة الفلاسفة جميعا

منذ نشأت على وجه الأرض فلسفة ، وذلك أن هؤلاء الفلاسفة، كسائر عباد الله ، نظروا حولهم فوجدوا تيارا دافقا من ظواهر ما تنفك تتحول وتتبدل ، فألوان يتبع بعضها بعضا ، واشكال وطعوم ، وكائنات تجيء وكائنات تذهب ، وفصول تتعاقب . ونهار بعد ليل وليل بعد نهار ، الى آخر هذا الخضم الهائل من ظواهر متغيرة ، فسألوا انفسهم : هل يمكن ان تكون هذه المتغيرات هي البداية والنهاية ، والظاهر والباطن جميعا ؟ ذلك عندهم محال ، اذن فماذا يا ترى تكون الأسس الثابتة وراء هذه التحولات ؟ واخذ الفلاسفة يجيبون — وما زالوا الى يوم الناس هذا يجيبون ! كل بجواب يقترح به ثابتا يراه أو عددا من ثوابت بحسب ما يرى ، ثم أسموا هذه الثوابت « جوهرا » وأما ما يطرأ عليها من تغيرات ظاهرة فهي « أعراض » لذلك الجوهر ، بل هم لم يتصوروا كيف يمكن أن نقول عن شيء أنه تغير ، دون أن يتضمن هذا القول افتراضا بأن له جانبا ثابتا هو الذي طرأ عليه ذلك التغير ، كأنما هو ينضو ثوبا ويرتدي ثوبا ، أما هو فهويته ثابتة لا تتغير بما نضا وما ارتدى ، ولقد جعل ارسطو اسسا للتفكير الانساني بغيرها لا يكون تفكير على الاطلاق ، واولها ما أسماه « قانون الهوية » الذي يتصور عملية التفكير امرا محالا اذا لم يكن هنالك هوية ثابتة لكل شيء ، هي التي ندير عليها عملية التفكير هذه .

ولست أطيل ، لأنها قصة شرحها يطول ، وحسبي الآن ان أقرر أمام القارىء بأن الخلفية الثقافية والفكرية كانت دائما وعلى امتداد التاريخ تفترض للأشياء حقائق ثابتة ، ثم تجيء عليها موجات الظواهر المتغيرة وتنحسر لتجيء سواها ، فاذا استطعنا أن نعرف هذه الحقائق الثابتة بما يحددها ويعين قوانينها كنا بذلك قد أمسكنا بناصية الطبيعة كلها ، في هذه الحالة — وارجو من القارىء أن يتأمل ذلك على مهل لأهميته — في هذه الحالة يكون « الزمن » غير ذي شأن في علمنا بحقائق

الأشياء ، اذ ماذا يكون شأنه اذا كان الجوهر الثابت لكائن ما ، هو بحكم تعريفه « ثابت » على حالة واحدة ، فكان ماضيه كحاضره وكما سوف يكون فى مستقبله ؟ ماذا يكون شأنه لو عمر ألف عام او ألف ألف أو آلاف الملايين ؟ انه « ثابت » على جوهر واحد ، ولا يتغير عليه الا ما يطرأ من ظواهر ، والظواهر ليست بذات موضوع فى ادراكنا للحق كما هو قائم من أزله الى أبده .. أو هكذا كانوا يقولون ، ولذلك كانوا يؤمنون بأن لمحة واحدة تدرك بها ادراكا صحيحا لما هو قائم فى هذه اللحظة الحاضرة من مجرى الزمن ، كفيلة لك — اذا أحسنت الاستدلال — أن تكر بها راجعا الى الماضى كله ، وتجرى بها قدما الى المستقبل كله ، فتعرف منها وحدها — عن طريق الاستدلال — كل ما مضى وكل ما هو آت ! ولم لا وامتداد الزمن طال أو قصر لا يغير من حقيقة الأمر شيئا ؟

هكذا كانت الحال حتى جاء عصرنا بتصور جديد وضع « التغير » مكان الثبات ، وجعل «التطور» أساسا وحيدا تفسر على ضوئه الأشياء ، ولا يكون تباين بين شيئين أشد من التباين بين ثقافتين ، احداهما تجعل سكونية الثبات والدوام أساسها، وأخرى تجعل دينامية الحركة والتطور أساسا لها ، ومصدر التباين بينهما كامن فى فكرة كل منهما عن حقيقة « الزمن » : أهو خط أشبه بالخط الهندسى ليس بين أى جزءين متساويين من أجزائه فرق جوهرى ، اذ لا فرق بين طول مقداره سنتيمتر فى أول الخط وطول آخر بنفس المقدار فى آخر الخط ، أى أن الطول نفسه لا يدل بذاته ان كان قد تقدم فى ترتيبه من التعاقب أو تأخر ، وهكذا قل فى « الزمن » على ضوء هذه الفكرة : فاذا كان القرن طوله مائة عام مما نعرف ، فلا فرق فى الجوهر بين قرن زمنى جاء فى قديم وآخر جاء فى حديث ، أم أن الزمن بطبيعته ليست هندسية رياضية على هذا النحو ، لكنها أقرب

شبها بمخروط يتسع كلما استطال ، وفى هذه الحالة يكون الفرق كل الفرق بين طولين متساويين تأخذهما من موضعين مختلفين ، لأن احدهما سيكون أغنى حصيلة من الآخر وأوسع أفقا .

هذا التصور المخروطى للزمن انما يكون اذا ما تصورنا العالم متطورا ناميا ، فهو الآن أغزر حياة منه فى أى عهد مضى، وسوف يكون فى مقبل الزمن أغزر حياة مما هو الآن ، هذه واحدة ، والأخرى هى أن الفكرة القديمة كانت تلازمها فكرة أخرى ، هى أن الأشياء لا تتحرك بدفعة داخلية فيها ، ولذلك فهى تحتاج دائما الى محرك خارجى يحركها كيف شاء ، وأما الفكرة التطورية بمعناها السائد فى عصرنا (هى ليست بهذا المعنى عند دارون) فيلازمها ايضا فكرة أخرى ، وهى أن العالم مدفوع متحرك من ذاته ، كالكائن الحى حين ينمو بحركة ذاتية منبثقة من طبيعته ، ولك على ضوء هذا القول أن تراجع فلاسفة التطور المعاصرين من أمثال برجسون ومورجان والكسندر ووايتهد ومن شئت ، لترى كيف انعكست هذه الفكرة الجديدة فى فلسفاتهم ، واذن فأنت مساير لعصرك ظاهرا وباطنا ، اذا وجدت نفسك على استعداد كامل لقبول هذا التصور بكل ما يقتضيه من نتائج ، واقل ما يقتضيه هو استحالة أن يكون الماضى أكثر رشدا من الحاضر وأخصب فكرا واهدى سبيلا ، أما اذا وجدت نتيجة كهذه لقمة عسرة الهضم فى معدتك ، لا تميل الى الأخذ بها وانت مطمئن ، فلك الخيار ، ولكن اعلم فى يقين أنك معاصر باللفظة وحدها ، عتيق اذا قيس امرك بمضمونها وفحواها .

لعل موضوع الحديث لم يغب عن ابصارنا ، فنحن نزعم منذ بدايته أن الناس كثيرا ما يظنون بأنفسهم المعاصرة مخدوعين بما يحيط بهم من أدوات هى من نتاج العصر ، حتى اذا ما حللنا مواقفهم الفكرية ، لا من حيث ما « يقولونه » باللفظ عن انفسهم ، بل من حيث ما تكشف عنه فى خفايا نفوسهم ،

وجدناهم لا ينتمون الى هذا العصر الا بأوهن الأسباب ، واخذنا نضرب الأمثلة ، فمن خصائص هذا العصر ايمانه بالتقـــدم ، وما اهون أن يصف الناس أنفسهم بأنهم من أخلص المنـــاصرين للتقدم ، فاذا ما بينت لهم على أى النتائج تنطوى هـــذه الفكرة جزعوا وانكروا ، ثم انتقلنا الى مثل آخر يتصل بأسس الأخلاق ، فهل تقاس أفضلية الفعل الى مبدأ توارثناه جيلا بعد جيل عـلى انه النموذج الأسمى ، أو تقاس تلك الأفضلية الى هـدف يتحقق أو لا يتحقق دون أن نكبل انفسنا بأفكار مسبقة ، ها هنا أيضـا قد نجد من الناس من يظنون بأنفسهم عصرية الروح ، حتى اذا ما واجهناهم بهذه النسبية الأخلاقية التى هى من معالم العصر، أخذهم الفزع مما يسـمعون ، وبعدئذ عرضـنا مثلا ثالثا ، هو الانتقال من تصور الثبات المطلق لحقائق العالم الى تصور التغير والتطور الذى يجعل كل حقيقة أمرا نسبيا مرحليا ، ينسب الى ما يؤدى اليه ، وأوضحنا للقارىء بعض ما يترتب على هـــذه النظرة من رؤى عند مقارنة الماضى بالحاضر على وجه الخصوص، وخيل الينا أن هذا القارىء ربما أبت نفسه قبول هذه الرؤى. امثلة تبين كلها كم منا لا يصالح لعصره بحكم تكوينـه الفكرى ، مهما زعم انه متجدد متطور مساير لحركة الزمن .

ولنضرب مثلا رابعا وأخيرا ، هو تصور « الفردية » التى نود أن تتميز بها أشخاصنا وأوطاننا ، فقد كانت الفكرة القديمة عن هذه الفردية أنها « ذات » مستقلة قائمة برأسها حتى ولو لم يكن فى الدنيا سواها ، وانك لترى هذا التصور منعكسـا فى الفلسفة قديمها ووسيطها وحديثها على الســواء (ولم اذكر المعاصرة منها لأنها تختلف) ، فهذا هو سقراط يطالب الانسان أن يعرف « نفسه » على ظن منه أن هذه المعرفة فيها مفتـاح معرفته لسائر الأشياء ، وذلك لأنك اذا أمعنت النظر فى نفسك حتى عرفتها ، عرفت بالتالى طرائقها فى الادراك ، ومتى تظفر

بالصواب وكيف تزل فى الخطأ ، ومعرفة الانسان لنفسه على هذا النحو لا تشترط أن يكون الى جواره ناس آخرون ، فهو وحده ـ كالجزيرة المعزولة ـ يمكن أن يستبطن ذاته من داخل فيعلم ما يريد أن يعلمه ، وذهب الزمان وجاء ديكارت بقولته المعروفة « انا أفكر ، فأنا ـ اذن ـ موجود » ، أكتفى بأن ينظر الى دخيلة نفسه ليرى « الأنا » وهى تفكر ، فجعل ذلك برهانا على وجوده ، بل جعله اساسا لكل برهان سواه ، ثم تبعه فى ذلك ليبنتز الذى أفاض القول في أن الذات الانسانية ـ بل كل ذات مهما كان نوعها ـ هى كالذرة المصمتة التى ليس لها نوافذ تطل منها على سواها ، فهى فى حقيقتها أقرب الى شريط ملتف على نفسه ، وما حياة الكائن الحى بعد ذلك الا أن يبسط هذا الشريط شيئا فشيئا حتى ينتهى ، واذا خيل الينا أن افراد الناس يتبادلون الآراء وغيرها ، مما قد يدل على أن بينهم صلات لا تكون الا اذا كانت لديهم الوسائل التى يطلون منها بعضهم على بعض ، أنبأنا ليبنتز هذا بأن ذلك وهم ، فما التوافق الذى تراه بين فردين او أكثر الا كالساعات المضبوطة كلها تدل على الزمن الصحيح دون أن يكون بينها « تفاهم » ولا اتفاق بالتبادل .

صورة من فردية الفرد كان يسهل على الناس قبولها ، وقد ظهرت فى صور أدبية أو فكرية كثيرة ، فانظر ـ مثلا ـ الى قصة روبنسن كروسو وهو فى فردانيته على الجزيرة المعزولة ، وانظر فى تراثنا الفكرى العربى الى ما تصوره ابن باجة فى « تدبير المتوحد » او الى ما تصوره ابن طفيل فى « حى بن يقظان » ، تجد تصويرا للفردية المستقلة بذاتها ؛ بغض النظر عمن يحيط بها من آخرين ، واتسعت فكرة الفردية هذه بعض الشيء لتشمل فكرة الانسان عن قومه او أمته ، فكانما هذا « القوم » أو هذه

« الأمة » فرد ضخم متعدد الأعضاء ، لكنه متميز كل التميز عن سائر الأقوام وسائر الأمم .

وجاء العصر الراهن بتعديل أساسي فى هذا التصور لفردية الانسان ، وهو تصور انعكس بدوره فى الفلسفة وفى الأدب بل وفى مذاهب السياسة نفسها ، وخلاصته أن الفردية القديمة ضرب من المحال ؛ « فالأنا » لا وجود لهـا بغير « الأنت » أعنى انك لكى تكون على علم بنفسك ، لا مناص لك من مخاطبة سواك ، فلئن قال سقراط « اعرف نفسك » فقد جاء عصرنا ليضيف الى النفس سواها حتى يمكنها أن تعرف ، فكان الأصوب أن يقال : « اعرف نفسك عن طريق معرفتك لسواك » ، واذا كان ديكارت يقول : « أنا أفكر فأنا موجود » فقد قال له الفلاسفة المعاصرون (مثل هوسرل) تفكر فى ماذا ؟ فلا فكر الا فيما عداه ؛ وبالتالى فلا « أنا » الا بسواها .

وسع هذا المعنى يكن لك اتجاه عصرنا فى التصور «الجماعى» للفرد ، فالفرد « عضو » لا مجرد فرد قائم بذاته ، انه عضو ينتمى حتما الى جماعات مهما يكن نوعها ، وبغير هذا الانتماء الضرورى يفقد ذاته ويتيه فى ضياع ، ولذلك لم يعد انتماء الفرد الى وطنه أو الى أمته أمرا عرضيا له أن يختاره وله أن يرفضه ، بل هو فى صميم الصميم من وجوده ، اذا تنكر له تنكر لحياته نفسها ، وحتى اذا أصر على رفضه الانتماء لأمتـه ، فعليه ان يبحث له عن مجموعة أخرى ينتمى اليها ، حتى وان كانت مجموعة غير متجمعة فى مكان واحد ، كان ينتمى الى العلماء اذا كان صاحب علم ، أو الى رجال الفن اذا كان منهم ، أو الى العمال اذا كان عاملا أو الى الشباب اذا كان فى مرحلة الشباب. وهكذا .

وهذه الفردية الجماعية ــ اذا صح هذا التعبير ــ ما تزال توسع من حلقاتها ، حتى لتراها توشك أن تجمع الانسانية كلها

فى مجموعة واحدة ، فانا «مصرى » أنتمى الى بنى وطنى ، ولكن هذا الوطن المصرى يظل قلق الوجود ما لم يدخـل فى دائرة أعم كالوطن العربى الكبير ، وبهذا أصبح مصريا عربيـــا ، وسرعان ما ترى الدائرة العربية أن وجودها يتطلب انتماء أوسع ، فلا عجب أن نشهد العالم متكتلا فى أحلاف تجمع أجزاءه عـــلى أســـاس الأهداف المشتركة ، والأمل هو أن يجىء اليوم الذى يشعر الناس فيه بايمان صادق ـ لا بمجـرد ترديد اللفظ على طرف اللسان ـ أن هـذا الانتمـاء الضرورى الحتمى لن تـكتمل دائرته الا اذا أصـــبحت الأرض وطنا واحـــدا يسكنه مواطنـوه الذين هم بنو الانسان ، وهيئة الأمم المتحدة بداية متعثرة نحو هذه الغاية القصوى ، لكن الطريق قد يستقيم لها بعد حين ـ ذلك هو عصرنا ، فاذا أحسست فى نفسك نفـــورا من أن تدمج نفسك مع سواك فى وحدة تربطكما معا فى وجود واحد ، كنت غريبا فى عصرك بمقدار ما عندك من نفور .

لست أشك لحظة واحدة فى أن أساسا عميقا لبناء الفكر القديم بشتى ظواهره قد تشقق بحيث أصبح البناء كله منهارا او على وشك الانهيار ، ليحل محله أساس جديد يقام عليـه بنـاء فكرى آخر ، فبعد أن كانت فكرة « الجوهر » ـ بمعناها الفلسفى ـ هى المحور الرئيسى للتفكير ، ويقصد « بالجوهر » النواة التى تلتف حولها خيوط الظاهرة المعينة دون أن تتكشف هى لأى ضرب من ضروب الادراك الحسى ، وانما يفرض وجودها لاستحالة تعليل الظواهر الا بها ، أقول بعد أن كانت فكرة « الجوهر » هى محور التفـكير ، رأينا اليوم أنه لم يعد لافتراض وجودهـــا ضرورة ، اذ استطعنا أن نفسر الظواهر جميعا بغير حاجة اليها ، كنا لا نتصور ظواهر الانسان ـ مثلا ـ الا معلقة على مشـــجب داخلى غير منظور ، هو « الجوهر » ، وهو الذى نطلق عليه اسم العقـــل او النفس أو ما له هذا المعنى من الأسماء ، فأصبحنا اليوم نفهم هذه الظواهر على صورة أخرى ، وهى أنهـا مجموعة متلاحقـــة

من أحداث يرتبط بعضـــها ببعض بضروب من « العلاقات » حتى لنتوهم أنها قد أصبحت ـ لتماسكها ـ ذات هوية واحـدة ، على حين أنها فى حقيقتها مجموعة أحداث يتكون منها قطعة من تاريخ، وعلى هذا الأساس نفسه نفهم اليوم كل شيء ، فمثلا ، ليســـت مدينة « القاهرة » شيئا محددا له ثبات ودوام ، بل هى أفــراد وأحـــــداث تمـــوج مع زيادة أو نقص ، ويتصـــــل بعضـــــها ببعض عـــلى نحو يوحى بأن تلك المجموعة متماســـكة فى شيء واحد معين ، على حين أن شأنها أقرب الى خلية النحل ، فيهـــا مفردات وحركة ، لكنها تتشكل فى مجموعة ذات اطـــار تقريبى يحفظ لها نوعا من الهوية ، وعلى هذا الغرار نفسه تستطيع أن تفهم الأشياء جميعا ، من الذرة الصغيرة الى المجرة الفلكيـــة ، ومثل هذا الفهم الجديد ينتهى بنا الى نتائج بعيدة المـدى ، لأن أهمية « الكيانات » المعينة ـ أشخاصا وأشـــياء وأمما وأوطانا وغيرها ـ ســـتنتقل الى « العلاقات » التى تربط مجمـــوعة من الأطراف ، ومن ثم جاءت صورة « الفردية الجماعية » التى أشرنا اليها ، وجاءت أيضا فكرة التغير الذى لا يجعل أمرا واحـــدا يستقر على وضع واحد الا ريثما يتحول الى وضع جديد .

هذه الانتقالة البعيدة من رؤية الدنيا على أنها « أشياء » و « كائنات » الى رؤيتها على أنها « علاقات » ، قد نقلت منطق الفكر نفسه من اقامة التدليل والبرهان علىأســـــاس الادراك الكيفى للأنواع والأجناس ، الى اقامة ذلك التدليل والبرهان على أساس رياضى بحت ، مما أخرج لنا ما يسمونه اليـــوم بالمنطق الرياضى الذى جاء ليحل محل المنطق الارسطى القـديم ، كان أرسطو ـ مثلا ـ يكفيه دقة فى العبارة أن يقال : « كل انســـــان فان » ، كأنما « الانسانية » و « الفناء » أمران ندركهما بالبصر المباشر ، مع أن كل فكرة من هاتين الفكرتين قوامها مجموعة ضخمة من التفصيلات التى يتركب بعضها على بعض بعلاقات تخضـــع لدقة الحساب ، والا لظل معناها مرنا غامضا يختلف فيه المدركون كل على حسب خبرته وثقافته ، أما اليوم فـدقة الادراك العلمى

تقتضينا الا نقبل الفاظا عائمة المعانى كهذه ، بل نحللها الى الذرات الفكرية الصغيرة البسيطة التى تدخل فى تكوينها ، ونصوغ هذه الذرات الفكرية فى دالة رياضية تضبط لنا روابطها الداخلية التى بررت أن نعدها تصورا ذهنيا واحدا ، وأن تحليلا كهذا قمين أن يغوص بنا فى تشكيلات من رموز ، يبدو للوهلة الأولى أنها عقدت علينا ما كان بسيطا ، مع أنها فى الحقيقة حولت لنا ما كان غامضا الى صيغة رياضية دقيقة،والحق أنه تحول لا يسيغه من ألف قبول المعانى المبهمة ، حتى لقد وجدت هذه النزعة الفلسفية التحليلية الجديدة معارضة أشد المعارضة وسخرية أمر السخرية عندما أدخلها الى الفكر العربى لأول مرة العبد الفقير لله كاتب هذه السطور ، وممن كانت المعارضة وكانت السخرية ؟ من أساتذة الفلسفة فى الجامعات العربية أنفسهم ، حتى لقد كتبوا يعارضون ويسخرون ، والله وحده عليم بمقدار ما علموه من هذا الاتجاه الفلسفى المعاصر ، وهل يكفى لابداء الرأى فيه أو لا يكفى .

أما بعد ، فلنعد الى ما بدأنا به حديثنا : لقد عجب صاحبى الذى كنت أحدثه كيف أتشكك فى مسايرتنا لروح عصرنا ، ودنيانا قد امتلأت بعلوم العصر واجهزته ومكناته،فأجبته بأن ذلك كله قشرة على السطح نقلناها ، ولم تمس منا اللباب ، وبينت له على مدار الحديث ، بأمثلة كثيرة أوردتها ، كيف يحدث غالبا الا يكون عند الانسان من الفكرة المعينة الا اسمها ، فيقبل الاسم ويظن أنه قد قبل كذلك معناه بكل ابعاده ولواحقه ، حتى اذا ما تكشفت له تلك الأبعاد واللواحق أخذه الفزع والنفور .

وليس لاحد سلطان على احد فى أن يساير العصر او ان

يتنكر له ، لكن الذى ليس من حقك ولا من حقى ، هـو أن تدعى الانتماء للعصر بفكره وثقافته عندما تكون فى حقيقتك منطـــويا على ما يناقضه ، فأحد أمرين : اما أن تعتد بما فى دخيلة نفسك فتمحو ما يبدو على ظاهرك ، واما أن تعتد بما هو ظاهر فى لفظك فتغير ما قد ترسب فى طويتك من رواسب الماضى ، أما أن تعاصر زمانك بظواهر اللفظ وتعارضه بباطن الايمان ، فذلك موقف أقل ما يقـال فيه أنه غموض فى الرؤية أو هو نفاق ثقافى لا ترضاه .

منطق جديد لفكر جديد

■ لم يكن تحليل الأشياء الى « ذرات » تتألف منها ، بالفكرة الجديدة التى جاء عصرنا ليستحدثها من العدم ، اذ الفكرة قديمة قدم اليونان الأولين ، فرأيناها عند ديمقريطس ، ثم رأيناها عند نفر من فلاسفة العرب ومتكلميهم ، ولبثت بعد ذلك قائمة تتردد ظهورا وخفاء . لكن الجديد فيما استحدثه عصرنا هو بناء الذرة كيف يكون ، واذا استطاع القارىء أن يتصور النقلة التى انتقلتها فكرة الذرة فى عصرنا ، استطاع بذلك أن يمسك بخيط رئيسى تتعلق به أوجه كثيرة من حياتنا العلمية والفكرية ، مما ينتهى بنا الى طابع عام يجعل من العصر الحاضر عصرا متميزا مما عداه ، وانه ليكفيه فى هذا التصور أن يعلم أن « الذرة » الأولية بعد أن كانت ــ عند من جعلوها نهاية التحليل للوجود المادى ــ قطعة صماء لا ينفذ خلالها شىء . لأنها ملاء كلها ليس فيها خلاء بأى معنى من معانيه ، وهى تستعصى على التجزئة بطبيعة الحال ، والا لما كانت أولية بسيطة ينتهى عندها التحليل ، أقول ان صورة الذرة ــ عند القائلين بها ــ بعد أن كانت على هذا النحو المصمت الصلب الملىء ، أصبحت عند عصرنا كيانا مخلخلا ، يتشابه تكوينه مع تكوين المجموعة الشمسية ــ مثلا ــ فنوية أو نويات فى مركزها ، تدور حولها كهارب فى أفلاك ، الى آخر تفصيلات هذه الصورة الجديدة للذرة ، مما نستطيع مراجعته مبسطا فى كثير جدا مما ينشر عن تبسيط العلم فى الكتب والمجلات .

ولو كان قارئنا ممن ألموا بشىء من الدراسة الفلسفية

ـ قليل أو كثير ـ لأدرك من فوره أن أهم فارق يميز هاتين الصورتين للذرة احداهما من الأخرى ، هو أن الذرة فى صورتها القديمة كانت « جوهرا » (بلغة الفلاسفة) وأما فى صورتها الجديدة فهى « تاريخ » ؟ وبين هاتين الفكرتين يكمن الفرق العميق بين فكر قديم وفكر جديد .. لكن مهلا ، فمن حق القارىء علينا شىء من الأناة ، حتى يستوثق أولا مما نعنيه ـ فى الفلسفة ـ بكلتا هاتين الفكرتين : « الجوهر » و « التاريخ » .

أما فكرة « الجوهر » فلست أطمع فى شرح مفصل للكثير من وجهات النظر التى اتخذها الفلاسفة حيالها ؟ ولا عجب ؟ فقد كانت هذه الفكرة من أهم ما شغل الفلسفة قديمها ووسيطها وحديثها ، وحسبى أن أقول عن « الجوهر » هنا انه هو ـ من أى كائن ـ ما يستحيل ازالته ، لأنه بزواله يزول الكائن ، أى أنه مهما تغير الكائن حجما وشكلا ولونا ، ففيه عنصر ذو دوام ، هو الذى يعطى الكائن هويته منذ لحظة وجوده والى لحظة فنائه ، بل انه بالنسبة لبعض الكائنات ـ كالانسان ـ قد لا يكون « لجوهره » فناء حتى بعد أن يفنى منه الجسد بكل ظواهره وتغيراته ، خذ فردا من الناس تعرفه ، وانظر ، تجده متغيرا أبدا لا يستقر على حالة واحدة لحظتين ، فقد كان رضيعا ثم أخذ يتغير ناميا ، حتى بلغ ما بلغ ، لكنه مع هذا التغير الذى لم يجمد دقيقة واحدة ، كانت له « هوية » واحدة ، عرف بها وما يزال معروفا ، فعلى أى أساس دامت له هذه الهوية الواحدة برغم ما تعرض له من تحول مستمر ؟ لقد كان ذلك على أساس ما نزعمه لأنفسنا فى تكوينه وهو أن مجموعة الظواهر المتغيرة فيه ليست هى حقيقته كلها ، وانما حقيقته هى « جوهره » وهو الذى تطرأ عليه التغيرات ، حتى لقد قيل انه بغير افتراض ذلك الجوهر ، لما أمكن أن يكون للتغير نفسه معنى ، اذ ما الذى يتغير ؟ ما الذى يستوعب الخبرات على مر الزمن ؟ انه ذلك الجوهر المفروض ، يدوم ما دام الشىء ، وليطرأ عليه بعد ذلك من التحولات ما يجىء ويذهب ، ما يظهر ويختفى ، لكنه يبقى شيئا « واحدا » بفضل جوهره ذاك .

على أن الأمر فى هذا لم يقتصر على أفراد الناس ، بل يمتد

حتى يصبح هو الطريقة التى لا طريقة للناس سواها فى تصورهم للأشياء كائنة ما كانت ، فهذه كرة يلعب بها على مرأى منى الآن طفل صغير ، تجرى بدفعته ، وتنط ، وتنضـــغط وتنبسط بضغطات من أصابعه ؟ فهل كانت هذه « الظواهر » البادية هى كل حقيقة الكرة ؟ كلا ، لانها لما اختفت تحت قطع الأثاث ، ظل الطفل يبحث عنها ، فحتى هذا الطفل قد أوحت اليه فطرته أن وراء ظواهر الكرة المتغيرة ، « كرة » يبحث عنها اذا لم تعد لها ظواهر باديه ، ومعنى ذلك أن لها « دواما » فى افتراضـــنا ، مادامت « الظواهر » متغيرة لا تدوم ، اذن لابد أن يكون الدوام خاصا بحقيقـــة خافية ، وهى « الجوهـــر » الذى جعل لكـرة الطفـــل « هـــوية » متصـــلة يميزهـــا بهـــا من ســـواها ؟ بل انه بغير افتراض هذا الجانب الثابت الدائم ، لما اســـتطعنا ان نتحدث عن شىء ، الا ترانا نقول ـــ مثلا ـــ ان الكرة مستديرة، والكرة بيضاء والكرة متدحرجة أو ساكنة ، الخ الخ ؟ فانظر الى مجموعة الجمل التى يقولها المتكلم عن « الكره » تجدها عنـــده « موضوعا » يراكم عليه ما يراه لها من صـــفات ، ومن ثم كان التركيب اللغوى نفسه لعباراتنا التى نقولها عن الأشياء شـــاهدا على أننا « نفرض » قيام « موضوع » معين ، تتبدل عليه الصفات وهو ذو ثبات .

ثم قارن هذه النظرة فى تفسير فهمنا للأشـــياء بنظرة أخرى لا ترى من أى كائن الا أحـــداثه التى تظهر ، دون أن تضطر الى افتراض حامل خفى يحمل تلك الأحداث الظاهرة ، فهى نظرة لو سألت صاحبها : ما حقيقة هـــذا الفرد المعين من أفراد الناس ، أو هذه الكرة التى يلعب بها طفلنا هناك ؟ أجابك: حقيقة كل منهما سلسلة « الأحداث » التى وقعت ، فاكتب لى تاريخا مفصلا لتلك الأحداث تكن لنا حقيقة الانســـــان المعين او الكرة المعينة أو ما شئت من كائنات ؟ لكنك لن تطمئن لجوابه هذا ، وستعاود سؤاله : اذا كان هذا الانسان المعين لا يزيد على كونه خطا من أحداث تتابعت ، فما الذى يجعل له « هـــوية » واحدة مستمرة منذ نشأته حتى هذه اللحظة ؟ هنا يجيبك بأن « الهوية » الواحدة للكائن الواحد ، ليست مرهونة بقيام عنصر

مستقل بل هى مرهونة بمجموعة « العلاقات » الرابطة لتلك الاحداث ، فحتى لو وقع ما قد يستحيل أن يقع ، وهو أن يتشابه فردان فى الاحداث التى تكون تاريخهما ، فلن تكون الروابط بين تلك الاحداث واحده فى الحالتين ، ومن ثم ينتج لنا « سمطان » او تركيبتان مختلفتان ، هما ما نميز بهما بين الفردين.

خلاصة القول : وجد الفلاسفة قبل عصرنا (فيما عدا استثناءات قليله) أنه لا مندوحة لنا من « افتراض » جوهر ثابت لكل شىء ، وكان ذلك منهم على اساس انه بغير افتراض هذا الجانب الثابت لما امكننا ان نفهم معنى للتغير ، ولما استطعنا أن نسند الى الاشياء صفات معينة ، وأما فلاسفة عصرنا فمعظمهم على اتفاق بان كيان الشىء ــ اى شىء ــ ليس فى جوهر له مزعوم، انما هو فى تسلسل الاحداث التى تصنع تاريخه ، مضافا اليها الطريقه الفريدة المتميزة التى ربطت بها تلك الأحداث ، ولنلاحظ هنا ان افتراض « جوهر » للشىء ، يتضمن أن ذلك الجوهر لا يتأثر بمر الزمن ، فالروح ــ مثلا ــ هى الروح سواء مرت عليها ساعة واحدة أو ألف الف عام ، والمربع هو المربع بالتعريف الواحد الذى يحدد فكرته بغض النظر عن زمن يطول بالكون ملايين السنين ، واما أن تجعل حقيقة الشىء مساوية للأحداث التى صنعت تاريخه ، فمعناه أن الزمن عنصر أساسى لأن الأحداث انما تحدث على فترة من الزمن ، لا يكون الشىء المعين فى أولها هو هو نفسه فى آخرها ، وهاتان الوقفتان تنعكسان ــ كما قدمنا ــ فى تصور الانسان للذرات الأولية ما وصفها ؟ فمع تصور الدوام والثبات كانت الذرة جسيما صلدا أصم لا ينقسم ولا يتفتت ولا خلاء فيه ، ومع تصورنا لحقائق الأشياء على أنها تواريخ يمتد كل تاريخ منها ما امتدت سلسلة الأحداث التى تكون هذا الشىء او ذاك ، تكون الذرة ــ كما نعرفها الآن ــ كهارب دوارة فى أفلاكها حول نواة ، ويفصل الكهارب بعضها عن بعض وعن النواة خلاء ، فما تنفك الذرة فى حركة ، يؤخذ منها بالاشعاع أو يضاف اليها .

ولكى نزيد المقارنة بين النظرتين وضوحا ، نسوق لك الأمثلة ؟ فقد كان الظن أن كل اسم من الأسماء الواردة فى لغة

الناس ، انما يدل ـ اذا دل ـ على مسـمى معين ثابت بحكم التعريف القائم على طبيعة ذلك المسمى ، أى القائم على « جوهره»، فاذا قلنا « انسان » كانت الاشارة هنا الى « حيوان ناطق » ، اعنى الى كائن حي عاقل ، لأن طبيعة الانسان أو جوهـره هو أنه حياة عاقلة ، لكن انظر معى الى أسماء كهذه : « تجـارة » « مدينة » « مسرحية » « موسيقى » ولنسأل أنفسنا : ماذا تسمى هذه الأسماء ، هل هناك على أرض الواقع كيـان معلوم القسمات محدود المعالم هو الذى اطلقنا عليه اسم « تجارة » ؟ ان نظرة واحدة فاحصة تكفيك لتعلم أن ما هنالك هو مجموعـة « علاقات » بين أفراد من الناس بعضهم مع بعض فالذى أسميناه « تجارة » ليس « شيئا » ولكنه نمط من تفاعلات ، كذلك قل فى « المدينة » ولتكن هى مدينة القاهرة مثـلا ، ان ما جعلهـا كذلك هو مجموعة سكانها الذين يعيشون فيها ، وهذه المجموعة تزيد وتنقص وتموت وتولد وتنشط وتتاجر ، انها كخلية النحل، يكون لها « شكل » عام ، لكن المحتوى هو فى حركة دائبة لا تستقر لحظة ، وكذلك قل فى « المسرحية » وفى « الموسيقى » ـ كلهـا أنساق من « علاقات » وأنماط من حركة واطر من بنـاء ، انك لا تنتظر لترى موضوع المسرحية المعينة ومضمونها الفعلى لتقول انها مسرحية ، بل يكفيك أن تعلم أنها قد صبت فى الاطـار المعلوم الذى هو شكل المسرحية كما نعرفه أو كما نريده ، ولقـد يخيل اليك بعد هذه الأمثلة أن الكائنـات صـنفان : صنف له طبيعة « الأشياء » الثوابت ذات « الجوهر » المعلوم ، وصنف آخر له طبيعة الهيكل البنائى ، تحدده « العلاقات » الرابطـة لأجزائه ، لكن الجديد فى وجهة النظر المعاصرة هو أن كل حقيقة فى دنيا الواقع أو فى عالم الفكر انما تحددها طريقة بنائها ، كمـا هى الحال بالنسبة الى « الذرة » فى التصور الحديث .

هاك مزيدا من امثلة تبين أبعـاد هذه الفكرة الخصـبة الجديدة لتتمثلها فى مختلف ابعادها ، لأنهـا من الفكر المعاصر بمثابة الركيزة التى يعتمد عليها البناء ، اذا سئلت : ما الذى يجعل ملايين البشر نوعا واحدا ؟ كان الجواب فيما مضى هـو أنهم جميعا يتميزون بما يسمى عقلا ، واما الجواب الأصح فهو

انهم جميعا ذوو « بنية » واحدة ، أو هم ذوو « تشريح » واحد ، اى أن الطريقة التى تتصل بها الأعضاء بعضها ببعض ليكتمل بها بناء عضوى معين طريقة واحدة فيهم جميعا ، كذلك قل فى كل نوع حيوانى على حدة ، وكذلك قل فى عالم الحيوان كله مأخوذا معا من حيث هو جنس واحد ، فالحيوان حيوان لطريقة تركيبه وأدائه لوظائفه ، وهكذا الأمر فى أنواع النبات وفى النبات جملة ، ما الذى يجعلنا نجمع الهملايا والألب والأنديز فى اسم واحد هو « جبل » ، ان ذلك ليس مرجعه نوع الصخور ، بل مرجعه « البنية » التى على هيكلها العام قام الجبل .. تماما كما أصبحنا نحدد ذرة الهيدروجين أو ذرة الكربون بطريقة بنائها النوعى ، ونحدد « الذرة » اجمالا — بغض النظر عن اختلاف انواعها — بطريقة بنائها .

ان القطعة الموسيقية الواحدة قد تتعدد ظروف عزفها ، بل قد تتفاوت اجادة العزف فى كل مرة ، لكننا نظل نقول عنها انها قطعة موسيقية بعينها فى جميع الحالات ، لأن البنية الصوتية واحدة ، ثم انظر ! ان هنالك هذه القطعة الموسيقية كما تقع فى مسمعك ، وهنالك أيضا هذه القطعة الموسيقية نفسها مرقومة على « النوتة » ، وهى نفسها كذلك مسجلة على شريط أو على أحد اقراص الحاكى ، صور مختلفة ، لكننا برغم ذلك نخلع عليها كلها هوية واحدة ، لما بينها من تشابه فى طريقة البناء.

وقل الشىء نفسه فى مسرحية تمثل على المسرح كمسرحية هاملت ، ثم تكون هى نفسها مكتوبة فى كتاب ، ويشاهدها آلاف المشاهدين ، وتتعدد مرات تمثيلها بمجموعات مختلفة من الممثلين ، وقد يلقطها شريط سينمائى لتعاد على الشاشة صورا متحركة ، فما الذى يجعلك تقول على درجة تقرب من اليقين بأن الهوية واحدة برغم هذا التعدد والتنوع فى الظهور ؟ انها البنية الواحدة .

ان الاعتماد على واحدية البنية فى الحكم بواحدية الهوية لهو فى صميم المنهج العلمى نفسه ، فالعلماء يجرون التجارب فى المعامل حتى اذا ما اتفقت تجربتان أو أكثر على نتيجة واحدة ، كنا على اطمئنان معقول فى قبولها ، فما معنى « اتفاق»

التجارب ، أو « اتفاق » الشهادات عند مختلف المشاهدين ؟ ان كل تجربة وحدة قائمة بذاتها ، وكذلك كل مشاهدة يقوم بها مشاهد ، لكن الذى يجمعها معا هو التشابهة فى البنية ، فكأنما عديد التجارب المتشابهة قد اندمج بفضل هذه البنية الواحدة فأصبح تجربة واحدة ، أو مشاهدة واحدة ، انهم ليقولون ان الموضوعية هى من أهم شروط النظرة العلمية ، وما الموضوعية ؟ هى أن ننظر الى الأمر الواحد من زوايا مختلفة (أو بأعين عدة مشاهدين) فنجد أن البنية المرئية واحدة برغم اختلاف الزوايا التى ننظر منها .

اننا نقول عن خريطة جغرافية انها صحيحة ، اذا راجعناها على الواقع الذى تصوره فوجدنا الطرفين على بنية واحدة ، أعنى أن كل جانب من جوانب الواقع له ما يقابله على الخريطة ، وتقول ان هذا الظل هو لتلك الشجرة اذا رأيت اتفاقا بينهما فى البنية ، برغم ما قد يكون بينهما بعد ذلك من اختلاف فى الأبعاد المكانية وفى مادة المضمون الفعلى ، وما أكثر ما تهتدى الشرطة الى مجرم معين ارتكب عدة جرائم ، بالأسلوب الذى يرونه مشتركا بينها ، فالجرائم قد اختلفت وتعددت ، لكن يوحد بينها أنها قامت كلها على بناء واحد ، يقف المذيع أمام المذياع ويرسل موجات صوتية ، تتحول الى موجات كهرومغناطيسية ، ثم تعود فى الطرف الآخر الى موجات صوتية كما كانت ، والذى يجعلها ــ رغم هذه التحولات على الطريق ــ تثبت على صورة واحدة نسمعها فى الطرف الآخر وكأننا نسمعها عند نطقها فى الطرف الأول ، هو أن البنية تظل واحدة من أول الطريق الى آخره ، بل لماذا لا نضرب المثل بأنفسنا اذا سمعنا محدثا يتحدث الينا مباشرة ، انه يبعث موجات صوتية تنتقل على الهواء الى الأذن ، ثم تتحول فى عصب السمع الى حركة من نوع آخر ، وتصل الى المخ على أسلاك الجهاز العصبى ، لكنها مع تحولاتها هذه تحتفظ ببنية واحدة هى التى تضمن أن يكون الصوت المسموع مطابقا للصوت المنطوق فى الصورة وان اختلفا فى المادة ، وهكذا وهكذا ، أمثلة لا حصر لها من ادراكنا للأشياء من حولنا ومن ادراكنا للأفكار العلمية وغير العلمية على السواء ، كلها تؤكد أن اعتمادنا فى معرفة دنيانا لم يعد على

أدراكنا « لجواهر » الأشياء ، بل لطرائق بنائها وأدائهـــا لوظائفها وفق ذلك البناء .

الى هنا وقد أشرنا الى لمحة من الوقفة العصرية فى أحـد جوانبها ، وخلاصتها أن المعول فى معرفتنا لحقائق الأشـــياء والمواقف ، لم يعد على ادراكنا « لجوهر » غيبى قائم فيها بل المعول فى ذلك انما هو على ادراكنا لشكل بنائها ، وبالتالى فهو على ادراكنا « للعـلاقات » المحـددة لصـــورتها ، وبقى أن نبين كيف أن هذا الفكر الجديد قد اقتضى منطقا جديدا .

لا بد لى بادىء ذى بدء أن أنبه القارىء الى مجمل المعنى الذى يقصد اليه دارس الفلسفة بما يسمى « منطقـا » ، لأن هذه اللفظة كثيرا ما تستخدم فى حياتنا الفكرية الجارية بمعان أخرى ، ليست هى المعانى التى اصطلح عليها الدارســـون ، فباختصار شديد نقول أن المنطق هو استخراج للصــــور الشكلية التى نظن أن تفكيرنا العلمى يسير على نهجها ، ولما كان هذا الفكر العلمى نفسه يتوقف الى حد كبير على ما « نعتقد » انه الواقع ، كان المنطق كذلك ــ فى صوره التى يتابع بها سير الفكر العلمى ــ متوقفا أيضا على ما « نعتقد » انه حقيقـــة الواقع ، كل ما هنالك من فرق بين « العـــلوم » المختلفـة فى موضوعات بحثها ، وبين « منطقها » هو أن للعلوم مادة معينة ، كالضوء أو الصوت أو النبات أو الحيوان ، وأما المنطق فهـو يطرح من حسابه تلك المادة المعينة ليتابع « شـــكل » التفكير وكيف تتتابع خطواته ، نتائج من مقدمات ، لكن العلوم ومنطقها معا يرتبطان بأوثق الروابط مع ما « يعتقد » الانسان ــ فى العصر المعين ــ أنه طبيعة الوجود .

وكان أرسطو ــ كما نعلم ــ هو واضع « المنطق » كمـا عرفه عصره والعصور التالية لعصره حتى عهد قريب ، فكيف كانت « العقيدة » عندئذ فيما يختص بطبيعة الوجود ؟ كانت « الطبيعة » عندهم طبيعتين : أحداهما هى هذه الأشياء التى تظهر من حولنا وتختفى ، هى هؤلاء الأناسى ، وأفراد الحيـوان والطير ، هى هذه الشجرات والصخرات والأنهار والبحار ، هى هذه الشمس وهذا القمر وتلك الكواكب والنجوم .. تلك

هى احدى الطبيعتين ، ولما كانت كائناتها ـ كما ترى ـ متغيرة متحولة ، فهى طبيعة لا تصلح أساسا لعلم ثابت مكين ، اذ العلم الثابت لا بد أن يكون علما بما هو ثابت كذلك .

وهنا يأتى تصورهم لطبيعة أخرى ، قوامها « الأفكار » لا مفردات الأشياء ، والأفكار انمـــا تتعلق « بالأنواع » لا بالأفراد الجزئية ، ففكرتنا عن « المربع » ليست مرهـونة بمربع يرســمه تلميذ على ورق ، لأن الرســم ـ مهما دق ـ فلن يبلغ حد الكمال فى استقامة الخطوط واكتمال الزوايا ، وانما ترتهن فكرتنا عن المربع بتعريف عقلى له ، نحدد به جوهره ، وهكذا قل فى كل شىء ، فكرتنا عن « الانسان » لا ينبغى أن ترتكز على ما نشاهده فى فلان أو فلان ، لأن هؤلاء الأناسى قد يتفاوتون كمالا ، لكن ليس فيهم واحد نستطيع ان نقطع بأنه هو فكرة الانسان فى غاية كمالها ، وأذن ففكرتنا عن الانســان قائمة على تعريف عقلى له ، نحدد به جوهر حقيقته ، وهلم جرا .

وعلى هذا الأساس ـ أساس « الجوهر » اقام ارسطو « منطقه » ، لأنه هو نفسه الأساس الذى أقام عايه العلم عندئذ بناءه ، وتستطيع أن تدرك الفرق بين ما هو « فرد » متغير وبين ما هو « جوهر » للنوع ، بأن تقارن الأسماء التى نطلقهـا على الأفراد بالأسماء التى نطلقها على الأنواع ، قارن بين قولى « معاوية » وقولى « انسان » ، الأول اسم لفرد ولذلك لم يكن يمثل عندهم « فكرة علمية » ، وأما الثانى فاسم لنوع ولذلك فهو يتضمن فكرة علمية لأنه يتضمن تعريفا محددا لنوع بأسره.

من نقطة الابتداء هذه انطلق أرسطو يبين لنا كيف تتحد فى أذهاننا تصوراتنا الذهنية عن الأنواع ، ثم كيف تتدرج الأنواع فى سلم هرمى تحت أجناس اعم منها ، وهذه تحت أجناس أعم وهكذا ، فاذا نحن احكمنا هذا البناء الهرمى الذى يشمل جميع « الأنواع » وأجناسها ، كنا بمثابة من احاط بعـــلم الطبيعة كما هى قائمة فى عالم الثبات العقلى ، لا كما هى منظورة فى جزئيات العالم الحسى ، ومن تصوراتنا الذهنية عن الأنواع نستطيع أن نبنى احكامنا على حقائق الوجود ، بأن نربط بين

تصورين منها ربطا يثبت أحدهما للآخر أو ينفيه عنه ، وكلما انتهينا الى حكم صادق من تلك الأحكام ، كان لنا أن نستدل منه أحكاما أخرى ، وهكذا دواليك .

الذى أكسب المنطق الأرسطى قوته الجارفة التى مكنته من البقاء أكثر من عشرين قرنا ، هو أنه يساير ادراكنا الفطرى للأشياء ، فنحن بالفطرة أميل الى الاعتقاد بأن ما تقع عليه أبصارنا ، أو أية حاسة أخرى من حواسنا ، كالكرسى والقلم والفنجان والنافذة والسمكة والطائر والسحابة والشجرة ، انما هو ذو كينونة مستقلة قائمة بذاتها ، وما علينا بعدئذ الا ان ننتقل من الكرسى الفرد الى الكرسى بالمعنى العام ، ومن القلم الفرد الى القلم بالمعنى العام وهكذا ، فتكون لدينا « التصورات» التى نبنى عليها علمنا بالوجود ، وحتى اذا وجد الانسان بين يديه ألفاظا تسمى كائنات مجردة ، كالحرية والجمال والفضيلة وغير ذلك ، فلن يرى فى الأمر بعد ذلك عسرا حين يجريها فى الطريق الاستدلالى الذى رسمه المنطق الأرسطى ، لأنه لن يطالب « بتحليل » هذه المعانى بحيث يردها الى عناصرها الأولية ، فما عليه ــ مثلا ــ سوى أن يقول : أن كل ما فى الكون قد جاء على نظام جميل ، وهذا الواقع الفلانى هو جزء من الكون ، واذن فلا بد أن يكون على نظام جميل ، فاذا لم تكن عينى ترى فيه النظام الجميل فلأنها عين عشواء ، أما أن يحلل المتكلم معانى « الكون » و « النظام » و « الجمال » فليس ثمة ما يحتم عليه ذلك فى منطق الفكر القديم .

فماذا ــ اذن ــ عن المنطق الجديد ، أرجو الا يكون القارىء قد نسى الجانب الذى ركزنا عليه القول فى الفكر الجديد ، وهو أننا نلتمس حقائق الأشياء فى طرائق بنائها ، لا فى « جوهر » أنواعها ، أعنى اننا نلتمس تلك الحقائق فى « العلاقات » الرابطة بين الأطراف ، اكثر مما نلتمسه فى الأطراف نفسها المرتبطة بتلك العلاقات ، وذلك نفسه هو شأن « الرياضة » ، فانت حين تقول أن : « ٢ + ٣ = ٥ » تقولها ولا تدرى ما هى « الأشياء » التى سترتبط بهذه العلاقة الرياضية ؟ هل هى برتقالتان وثلاث برتقالات ؟ او هى كتابان وثلاثة كتب ؟ ولم يبعد برتراند رسل عن الصواب قيد شعرة حين

قال بطريقته الخاصة فى التعبير : ان الرياضى هو الرجل الذى لا يعرف عم يتحدث . وكذلك الشأن فى المنطق الجديد : هو منطق « للعلاقات » لا لحقائق الأشياء المتعلقة بها ، واذا أحكمنا بناءه ، كان لك أن تملأ اطار تلك العلاقات بأى شيء أردت .

انها لم تكن مصادفة عمياء فى تاريخ الفكر المعاصر ، أن ظهرت فكرة الوحدات الذرية فى أكثر من ميدان ، وعلى فترة قصيرة ، ففى وقت واحد تقريبا ظهرت النظرية الذرية فى الفزياء ، كما ظهر كذلك تحليل الكائنات العضوية الى « خلايا » ، كأنما الخلايا فى البيولوجيا هى المقابلة للذرات فى الفزياء ، ثم ظهرت بعد ذلك بقليل نظرية برتراند رسل فى « الذرية المنطقية » وهى ما نعنى به بصفة خاصة فى هذا الحديث .

فلقد كان معظم الخطأ فى التفكير ، ينشأ عن خلط الانسان بين ما هو « فرد » وما هو « مجموعة » حتى كاد الا يفرق بين قولنا « هذه الشجرة » و « الشجر » أو بين قولنا « عباس العقاد » و « انسان » ، لذلك كان اذا ما صادف جملة تتحدث عن مجموعات (والأكثرية العظمى مما يقوله الناس أو يكتبونه هو عن مجموعات لا عن مفردات) ظن أنها تتحدث حديثا مباشرا عن الأشياء الواقعة مع أن هذه الأشياء الواقعة لا تكون الا معردات، فاذا جاء كلام المتكلم عن مجموعات ، كان معنى ذلك أن كلامه هذا يحتاج الى خطوة وسطى ترده أولا الى صورة لفظية تشير الى مفردات ، قبل أن يتوافر لنا امكان التقابل بين البناء اللفظى وبناء الواقع الخارجى ، فافرض — مثلا — انى قلت لك جملة كهذه : « العرب روحانيون » وأردت أن تفهم عنى القول فهما علميا دقيقا ، فأول ما تصنعه هو أن تحلل هذه الجملة التى يدور فيها الخبر حول « مجموعة » هى « العرب » ، اى أن تحللها الى قائمة من جمل يكون موضوع الحديث فى كل منها شخصا عربيا واحدا يقع لك فى مشاهداتك ، وبعد أن تحلل المقصود من لفظة « روحانى » الى عناصرها المكونة لها ، عندئذ يكون بين يديك عبارات عن اشخاص بأعنهم يتصفون بصفات معينة ، فيكون التقابل بين العبارة والحالة الواقعة تقابلا مباشرا، وبتعبير مختصر : لا بد أن تحلل الكلام المجمل الى « ذراته » لتتمكن

من مراجعة كل ذرة فكرية على الواقعة المفردة التى جاءت تلك الذرة لتصـــفها ، اما ان تترك الكلام على اجمـــاله ، ثم يخيل اليك انك قادر على الحكم بصـــوابه أو ببطـــلانه ، فذلك هو المنزلق الذى يؤدى الى الضلال ، وأهم ما نلفت اليه النظر هنا ، هو هذا المعيار : اذا وجدت أن الكلام المجمل العـــام يستعصى على الرد الى ذرات فردية فى دنيا اللفظ وفى دنيـــا الواقع الذى يقابل اللفظ ، فاعلم أن أرجح الرأى عندئذ هو انك بازاء كلام بغير معنى .

لعلك قد سمعت بما يسمى فى عصرنا « بالمنطق الرياضى» (أو المنطق الرمزى) ، بل لعلك قد ســـمعت كذلك بالاتجاه الجديد الذى بدأه رجال التعليم فى أقطار كثيرة من أرجاء الأرض (وبينها بعض الأقطار العربية) وهو أن يتخذ تدريس الرياضـــة صورة جديدة تختلف اختلافا واضحا عن الصورة التى ألفناها فى المدارس ، وهو اتجاه جاء نتيجـــة مباشرة للمنطق الجديد الذى نتج بدوره عن اللفتة الفكرية الجديدة فى عصرنا الراهن .

وخلاصة هذا الاتجاه ، هى اننا قد كشفنا آخر الأمر عن حقيقة هامة ، وهى أن تفكير الانســـان فى حياته العادية وعن الأشياء المألوفة ، انما يجرى ــ فى أساسه ــ على أســـلوب الرياضة فى جريانها ، لقد لبث الانسان قرونا ، يظن أن الفكـــر فى مجال الرياضة له طريقته ورموزه التى نعرفها جميعا ، وأما فى الحياة المألوفة الجارية فقد تقول ــ مثلا ــ « البرتقال أصـــفر » فيكون قولك من نوع آخر لا يمت الى الرياضة ورموزها بسبب، ومن ثم جاء المنطق الارسطى القـــديم ليواجه حالات الفكر التى من هذا القبيل ، بعبارة أخرى ، كان الظن أن الرياضة انما تهتم بدنيا « الكم » وأما « المنطق » فيهتم بدنيا « الكيف » .

فلما وقف نفر من أعلام الرياضة واعلام المنطق خلال القرن الأخير ، وقفتهم التى أرادوا بها أن يزدادوا تحليلا وفهما للعلاقة بين الرياضة والمنطق ، وقعوا على هذا الكشف العلمى الخطير ، وهو : أولا ــ ان أسس الرياضة (كفكرة العدد) يمكن تحليلهـــا بأسرها الى مفهومات من النوع الذى يتناوله المنطق بالدراسة ، وثانيا ــ أن المنطق بدوره يمكن أن يقام له بناء جديد يقوم على

الأسلوب الرياضى ، بمعنى أن يقنن جهـــاز من الرموز تدار فى اطاره عمليات الاستدلال ، تماما كما تفعل الرياضة ، حتى لا يتعثر الفكر بما تشتمل عليه ألفاظ اللغة العادية من مشحونات غامضة، وبهذا نكون قد ضممنا عالمى التفكير : التفكير فيما هو « كم » والتفكير فيما هو « كيف » فى جهاز رمزى واحد ــ وهـــذا هو ما يحاوله أصحاب الفكرة الجديدة فى تدريس الرياضــــة على أسس المنطق الرمزى .

أنكون قد شطحنا بالقارىء الى ســماء التجريد أكثر مما ينبغى ؟ قد نكون ، لكننا لن نأمل فى اصلاح فكرى الا اذا تنــاولنا علة الفسـاد من جذورها ، فالفكر العربى ما يزال الى يومنا غارقا فى ضروب من الفكر عتيقة ذهب زمانها ، ولم يعد لها أثر عنـــد قادة الحضارة العلمية الراهنة ، وذلك من وجهين على الأقل : أحدهما ــ انه ما يزال يضمن فى تفكيره عن الكائنات انها ثوابت فى طبائعها ، كانما لكل كائن « جوهره » الذى لا يتغير مع الزمن، مع أن عصرنا ــ كما أسلفنا ــ قد استبدل بهذه الفكرة فكرة أخرى، وهى أن الكائن المعين أو الموقف المعين انما هو «نمط من علاقات»، اى أن وجه الثبات هو فى صورة البناء ، لا فى المضـــمون الذى يملأ تلك الصورة ، اذ قد يتغير هذا المضمون مع ثبات الصورة ، فيبقى للشىء ثباته ودوامه ، وثانيهما ــ انه (أعنى الفكر العربى) لا يكاد يعبأ عند قبوله الأفكار التى تعرض عليه ، بأن ينظر ليرى ان كان فى دنيا الواقع « مفردات » تؤيدها ، ليكون على استعداد لرفض أية فكرة لا يجد لها وسيلة للتطبيق .

أما عن الوجه الأول فانظر فى حياتنا الاجتماعية كيف كان لوقفتنا المخطئة ابلغ الأثر ، ويكفى أن نسوق مثلا واحدا : النظم الاجتماعية بما فى ذلك النظم السياسية ، فانظر الى بلد أشرب أهله «اللغة الفكرية الجديدة ، تجدهم هناك على عقيدة راسخة بأن الجانب الثابت من النظم الاجتماعية والسياسية هو بنيــة الاطار ، وأما الأفراد أنفسهم فيجيئون ويذهبون ، فليست العبرة بأشخاص الرجال فى ذواتها ، بل هى فى الدور الذى يؤدونه فى المجموعة المنظومة التى هم أعضاؤها ، ولذلك فقد يجىء حاكم ويذهب حاكم ، لكن اطار الحكم نفسه باق وثابت ،ان الديمقراطية

او الدكتاتورية او أى نظام سياسى شئت ، انما هى « تركيبة » معينة ، اذا بقيت على طريقة بنائها بقيت صورة الحكم كما هى مهما تبدل عليها أشخاص الحاكمين ، قل مثل ذلك فى مؤسسات التجارة و لصناعة وغيرها من منظمات المجتمع المتطور ، تجدها هناك قادرة على البقاء عشرات من السنين متوالية ، بسبب أن أصحابها يحافظون على « كيانها » الذى بنيت على أساسه ،برغم تبدل الأشخاص الذين يتولون أمورها ، الأمر فى كل هذا كالأمر فى فريق الكرة - مثلا - حيث يكون الجانب الهام فيه هو الدور الذى يؤديه الفرد الواحد فى موضعه من التكوين الجماعى، وليس هو انه فلان بن فلان من الاسرة الكريمه الفلانيه ، ان المجتمع الحديث هو مجتمع من نظم قبل ان يكون مجتمعا من أفراد ، وليس فى ذلك حيف على الفرد ، ما دمنا نفهم الفرد على أنه عضو فى جماعه .. قارن كل هذا بما هو شائع فى حياتنا ، تجد الوزن كله - أو معظمه - فى شخصية الفرد من حيث هو فرد ، لا يربط علاقته بالنظام الذى هو عامل فيه بقدر ما يربطها بالاسرة التى جاء منها ، المهم عندنا هو « من هذا الرجل ؟ » لا « اين موقع هذا الرجل من ابنياء الاجتماعى ومادا يؤديه ؟ » ولا غرابة أن نجد النظام - كائنا ما كان ، سياسيا أو اجتماعيا أو تربويا أو غير ذلك - ليس له الأهمية الأولى بحيث يدخله الأفراد ليخدموه ثم يذهبوا عنه وهو أكثر رسوخا ، بل أننا لنجد عندنا أن أيسر الأمور علينا هو أن يتحطم النظام القائم على يدى كل قادم جديد ، ليقيم هذا القادم الجديد نظامه الخاص ، امعانا منه فى توكيد شخصه هو على حساب اى بناء اجتماعى أو سياسى قائم .

وأما عن الوجه الثانى ، الذى هو مراجعة القول على وقائع العالم ، فحدث فى أمره وليس عليك من حرج ، لأنك مهما أسرفت فلا مبالغة فيما أسرفت به ، فاننا أمام الأقوال لفى غيبوبة المنتشى بخمر ، فننسى أن القول انما يقوله صاحبه - فى ميادين الجد - ليعنى به شيئا من مفردات الواقع ، ننسى ذلك الى الحد الذى قد يميل بالرأى العام بين المثقفين - ودع عنك جمهور الناس -

الى ازدراء من يطالبهم بأن يكون معنى الكلام فى دنيا التطبيــــق والعمل .. وأن الحديث فى هذه الآفة ليطول ، فاذا كان قــادة الحضارة فى عصرنا مشغولين «بالتكنولوجيا» ، فنحن مشغولون ـ كما قلت مرة فى احدى المناسبات العامة ـ « بالكلامولوجيا».

الا أن فى عصرنا لفكرا جديدا ، ولهذا الفكر الجــديد منطق جديد ، فاما قبلناهما فى شجاعة من أراد لنفسه مســايرة زمانه، أو رضينا بالتخلف الفكرى فى غير شكاة ولا ضجر .

دماغ عربي مشترك

كنت استطيع أن أجعل العنوان « عقل عربى مشترك » أو « فكر عربى مشترك » أو ما يشبه هذا ، لاضمن به لفظا مألوفا ، لكنى تعمدت الاشارة الى « الدماغ » ، لأنه هو العضو الذى يجىء العقل أو الفكر وظيفة له ، كما تكون العين عضوا والبصر وظيفته ، والأذن عضوا والسمع وظيفته ، وهلم جرا؛ والجانب المفقود فى حياتنا الثقافية العربية ــ فيما أرى ــ ليس هو الوظيفة بقدر ما هو العامل الذى يعضونها فى كيان ، اذ قد نجد قطرات من « الفكر » مبعثرة هنا وهنك فى الكتب والصحف، لكنها تفتقر الى « العضو » الذى يجمع أشتاتها فى تيار واحد متجانس الطبيعة والهدف ، برغم ما قد يكون فيه من كثرة وتباين ، ولو كانت حياتنا الثقافية مكتملة النماء لجاءها توحيد الأجزاء من أعصابها وشرايينها ، ولكنها ليست كذلك ، فاصبح حتما أن نصطنع لها جهازا يوحدها حتى تسترد العافية .

واننا اذ نبحث لأشلائنا الفكرية عن شريان يجعل منها كائنا حيا حساسا لما حوله ، مستجيبا له على النحو الذى يكفل له البقاء والقوة ، فانما نساير عصرنا فى صفة لعلها أبرز ما يميزه من صفات ، فبينما غلبت على العصور السابقة نزعة فسيفسائية فى بناءاتها الفكرية ، ترى عصرنا أميل الى دمج الأجزاء المنفصلة فى تيار متصل ، وهذا هو نفسه الفرق بين طريقتين فى التفسير : التفسير بنظرة آلية تجاور بين الأجزاء ولا تسكبها فى تيار ،

والتفسير بنظرة حيوية عضوية تسيل الأجزاء فى خط موصول ، النظرة الأولى سكونية فى أساسها ، والثانية حركية ، فلو أمعنت النظر فى الفكر الأوروبى خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر (ولتذكر جيدا ان أوروبا هى القابضة على زمام الحضارة خلال الخمسة القرون الأخيرة أحببنا نحن ذلك أم كرهناه ، ثم اضيفت اليها الولايات المتحدة الأمريكية أخيرا) أقول : انك لو أمعنت النظر فى الفكر الأوروبى خلال الفترة التى سبقت عصرنا ، وجدته نابعا من أساس مشترك ، هو تحليل الكل الى أجزائه ، بحيث لا يجعلون من الكائن ــ أيا ما كان ــ أكثر من حاصل جميع أجزائه ، « فالعقل » ــ مثلا ــ هو مركب قوامه مجموعة انطباعات حسية تظل تتجمع داخل رءوسنا وتتشكل فى طرائق تركيبها ، فينشأ منها « الافكار » من أدناها الى أعلاها (راجع فلسفة هيوم) ، و « المكان » مجموعة نقاط ، و «الزمان» مجموعة لحظات ، و « العالم » كله مجموعة عناصر أولية ، و « الانسان » نفسه ــ كأى كائن حى ــ مجموعة أعضاء تعمل معا كما تعمل أجزاء المكنة ، وعلى أساس هذه النظرة التحليلية ظن رجال الفكر عندئذ أن عناصر الوجود كله أو مكوناته الأساسية، قد يتصل بعضها ببعض ، أو ينفصل بعضها عن بعض ، فيتكون باتصالها أو بانفصالها تلك الظواهر الطبيعية المعينة ، أو ذلك الكائن المعين من الكائنات ، أما الكون فى مجموعه فهو دائما ذو حاصل واحد ، لا يزيد جزءا ولا ينقص جزءا ، واذا جاز لى أن أشبه الموقف الفكرى عندئذ بتشبيه يقرب الصورة الى الأذهان ، قلت أن الأمر كان كما لو كان عندك ورقة نقدية بعشرة دنانير ، هى كل ما لديك من مال ، تستطيع أن « تفكها » ــ أى تحللها ــ الى آحاد ، أو الى قروش ، أو الى قطع من ذوات العشرة القروش ، على أن لا يزيد المجموع النهائى دائما عن دنانير عشرة ، مهما تنوعت الصورة التى تضعها فيها من صنوف النقد المتاحة .

ذلك ما قد كان عليه تصور الناس لطبيعة الكون ولطبيعة الانسان ولطبيعة الفكر والفن ، فجاء عصرنا ليغير هذا التصور

من أساسه ، وذلك بأن أحل محل الكل الثابت الذى لا ينقص ولا يزيد ، صورة أخرى للكون وللطبيعة ولعالم الأحياء ــ ومنه الانسان ــ تجعل الكل ناميا أبدا متطورا أبدا ، فهو أبدا يزداد اتساعا ويزداد غزارة وحصيلة ، ولقد اقتضت هذه الصورة الجديدة عدة نتائج ، منها أن الشريحتين المتعاقبتين من الزمن ، وان تساوتا رياضيا فلن تتساويا فى كثافة الخبرة وغزارتها ، لأن الشريحة التالية فى الترتيب لا بد بالضرورة أن ترث حصيلة الشريحة السابقة ثم تضيف اليها ما قد استحدثته هى بفعل النمو والتطور ، ومن النتائج كذلك ــ وهو ما يهمنا هنا فى سياق حديثنا الراهن ــ أن تكون الأجزاء فى أى كيان تختاره للنظر ، متلاحمة بعضها فى بعض ليتكون منها سيال واحد ، فاذا أنت فككت هذا التيار الدافق الى قطراته ، كما تنثر حبات العقد ، بطل أن يكون كائنا حيا ناميا ، وبالتالى فاتت عليه فرصة النمو والتطور وبلوغ النضج والاثمار .

وعلى هذا الضوء المبدئى العام ، نعود فننظر الى موضوع حديثنا هذا الخاص ، وهو حالة العقل العربى اليوم ، فنقول انه اذا ثبت صدق ما أزعمه له ، وهو أنه حتى على فرض أن هنالك جملة أفكار تنبت على أرضنا هنا وهناك فهى أفكار مفرقة مجزأة، مرصوص بعضها الى جوار بعض ــ على أحسن الفروض ــ لكنها غير مترابطة معا فى كيان عضوى واحد ، واذن فلا أمل لها ــ اذا بقيت على هذه الحال ــ فى أن تسعفها عوامل النمو والنضج والاثمار ، ما لم ينشأ لها ما يقابل « الدماغ » من الجهاز العضوى فى الفرد الواحد .

ان لأصحاب التفسير البيولوجى للتاريخ فى عصرنا ، وأظن ان فى مقدمتهم جميعا المفكر الفرنسى المعاصر « تيار دى شردان » Teilhard de Cardin رؤية للحقيقة ــ حقيقة الكون وحقيقة الانسان ــ يصلون اليها عن طريق نظريتهم الخاصة فى تفسير التطور، أحسبها معينة لنا أنفع العون فيما نحن الآن بصدد الحديث فيه. حتى وان كانت لنا اعتراضات على تفسيرهم للتطور بصفة عامة ، وأساس تلك الرؤية التى أشرنا اليها ، هو ــ أولا ــ أن ننظر

الى التطور فيما قبل ظهور الانسان نظرة تختلف عنه فيما بعد ظهور الانسان ، وبالنسبة للانسان وحده دون سائر الكائنات ، فأما قبل ظهوره فقد كانت القوة الباطنية الدافعة قوة طاردة ، بمعنى أنه كلما ظهر جنس حيوانى معين الى الوجود ، فهو لا يلبث أن يتفرق فى انواع مختلفة ، يتميز كل منها بخصائصه ، برغم اشتراك الأنواع كلها فى أرومة واحدة ، وأما بالنسبة الى الانسان، فالقوة الباطنية الدافعة هى قوة ضامة أو جاذبة ، تداب على تجميع الأطراف نحو مركز واحد ، حتى لا تتفرق أنواعا كما حدث فى دنيا الحيوان والنبات ، ولذلك لبث الانسان بين سائر الكائنات الحية جميعا ، وحيدا فى كونه نوعا واحدا ، ولم يتكاثر انواعا متباينة ، كما نرى ــ مثلا ــ فى عالم الحشرات التى تزيد انواعها على نصف المليون ، وفى عالم الطير الذى تقرب أنواعه من تسعة آلاف ، لكن الانسان ــ وان صمد على مجرى الزمان نوعا انسانيا واحدا ــ فقد استعاض عن التنوع البيولوجى تنوعا آخر ، هو التنوع فى الثقافات ؟ ومع ذلك فحتى هذا التشتت الثقافى ، سرعان ما يجد له دائما مراكز حضارية كبرى تجمع خيوطه فى قبضتها الواحدة ، فيظهر العصر وكأنه متميز بطابع فكرى واحد .

وثانيا ــ تتميز رؤية الحقيقة من وجهة نظر التفسير البيولوجى للتاريخ ، بمبدأ هام ، وهو أن البناء العضوى صفة لا تقتصر على الكائن الفرد ، بل تتسع لتشمل مجموعات الأفراد ، فما يصدق على الفرد الواحد من حيث الترابط والتعاون بين أعضائه الكثيرة المتنوعة ، بحيث يصبح برغم كثرة أجزائه كائنا واحدا ذا هدف واحد ووجهة نظر واحدة ، يصدق أيضا على « المجموعة » اذا تعضونت بحيث تصبح هى الأخرى ــ برغم كثرة افرادها ــ وكأنها فرد واحد فى اتجاهه وغاياته ووجهة نظره ، وذلك بما يكون عندئذ بين هؤلاء الأفراد من ترابط وتعاون ، شريطة أن يكون لهذه المجموعة من الخصائص العضوية الموحدة ما للفرد ، واهم تلك الخصائص ان يكون لها « دماغ » يتولى التوجيه والتوحيد ، ولقد حرصت على ألا أقول هنا كلمة « راس » ، لأنها كلمة سرعان ما تتحول فى أوهامنا الى « رئيس » ، ثم تتوالى بعد ذلك النتائج ، التى لا بد لها ــ فى

مناخنا الثقافى الذى تغلغل فى كياننا حتى العظام ـ أن تجعل بين الرئيس والأعضاء حاكما ومحكوما ، ومستبدا وخاضعا ، وآمرا ومطيعا ، وهو ما لا يطوف لى ببال حين أريد الانتفـــاع بفكرة « الدماغ » فى عملية التوحيد العضوى .

هى رؤية تنفعنا نفعا عظيما فى ايجاد الوحدة الفكرية الحية النامية التى تبلغ النضج فى حينه وتعطى الثمر فى ابانه ، ففى ضوئها نفهم لأحياء تراثنا العربى معنى وقيمة ، اذ لو ســـألنى سائل (وقد وقعت على السؤال مطروحا فى بعض مجلاتنا العربية التى تشتعل على صفحاتها ألسنة من لهيب الثـــورة الفكرية الجامحة عند طائفة من شبابنا) أقول أنه لو سألنى سائل : فيم العناية بتراثنا الفكرى وعصرنا قد اختلف كل هذا الاختلاف عن عصور آبائنا ؟ لأجبته ـ على ضوء الفكرة العضوية التى أسلفنا ذكرها ـ اننا نحن مع هؤلاء الآباء تيار حيوى واحد ، اذا بترت جزءا منه ، فنى هذا الجزء بالذبول والضمور فالموت ، وليس هذا القول من قبيل التشبيهات البلاغية الجوفاء ، لكنه تصوير دقيق لما يقع ويحدث ، لأننا قد نسأل بدورنا : اذا نحن أهملنـــا تراث الآباء الفكرى اهمالا تاما ، فماذا تقترحون لحياتنا الفكرية عندئذ ؟ أتقولون ـ مثلا ـ نقتصر على نتاج أوروبا وأمريكا الآن؟ لكننا لو فعلنا ذلك ، الا يكون فيه « فناؤنا » الفعلى بأن جعلنـــا أنفسنا خلايا فى جسم آخر ، هو جسم أوروبا أو امريكا او كليهما لو كانا متحدين فى كيان واحد ؟ وبالفعل هذا ما قد حدث لطائفـــة من رجال الفكر فينا ، ملأوا شرايينهم بثقافة غربية خالصـــة ، فكان وجودهم بيننا وجودا جغرافيا وجوارا مكانيا فقط ، واما أن يشاركونا فى الوجود « الزمانى » ، اى الوجود الذى يمتد ليصل أمسنا بيومنا ثم ليصل هذين معا بالغد ، فذلك ما يســـتحيل عليهم ، ومن ثم فهم لا يدخلون حلقات من تاريخنا الفكرى ، ومع ذلك كله ، فلا بد لى من التحذير بأن يؤخذ كلامى هذا على أنه دعوة لقبول الثقافة الموروثة بقضها وقضيضها ، بغثها وسمينها، فذلك ما لست أعنيه ولا أريده ، لأنه لو حدث ، كان هو الآخر موقفا يند عن وجهة النظر العضوية التى ننظر منها ، لأنها نظرة تحتم علينا شيئين فى آن معا : أن يكون الحاضر موصولا بالماضى

فى شريان واحد ، وأن يكون الحاضر أغزر من الماضى واضخم وأغنى بما يستحدثه ويضيفه خلقا جديدا .

الوراثة فى عالم النبات والحيوان مقصورة على ما تنقله الناسلات من الوالد الى الولد ، وأما فى دنيا الانسان ، فيضاف الى هذا الجانب الجسمانى وراثة أخرى ، هى الوراثة الثقافية ، فلا مندوحة لى ـ اذا أردت لنفسى « حياة » فكرية صحيحة ـ عن تشرب العقل العربى كما تجلى فى تاريخنا الفكرى ، لا لأقف عنده خاشعا عابدا ، بل لأتصرف فيه تصرف الأحرار فيما بين أيديهم من أدوات نافعة ؛ فلئن أخذت قوامى وقامتى وبشرتى وسماتى عن طريق الناسلات العضوية ، فلا بد أن يضاف الى ذلك كله أن أسقى شراب الأقدمين من آبائى ، شريطة أن يسرى ذلك الشراب سريان العصارة الحية ، وذلك هو على وجه الدقة جانب « التربية » الذى ينضاف الى جانب التعليم والتدريب المهنى ، ليكون لنا من ذلك « المواطن العربى » الى جانب الكائن البشرى متمثلا فى ـ أو مصبوبا فى ـ « الفرد » البيولوجى ، الذى هو واحد من آحاد تعد بالملايين من سكان الأرض ، لا فرق بين واحد منهم وواحد .

نظرتنا الى الجهاز الادراكى كله عند الانسان ، اذا نحن أخذنا بمبدأ التفسير البيولوجى الذى أسلفناه ، تعلو به درجة عن مستوى الادراك الفردى ؛ فاذا كان المخ عند الفرد الواحد مؤلفا من خلايا كثيرة تعضونت لتعمل معا ؛ فالدماغ الجماعى المشترك خلاياه الكثيرة هم الأفراد من أصحاب الفكر العامى ، أو الخلق الفنى ، أو ماشئنا من مجالات النشاط العقلى ، وأن تضامن المنتجين فى كل ميدان بعضهم مع بعض ، من شأنه أن يصعد بالوعى الى درجة أعلى من درجته وهو عند الفرد الواحد ، ولست أقصد بهذا ذلك الضرب من العقل الجمعى الذى قال به علماء الاجتماع فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن ، بل أقصد الى نوع من المشاركة يزيد فاعلية الأفراد ، واذا شئت توضيحا ، فقارن لنفسك بين حالتين : الأولى أن يخرج كاتب من كتابنا كتابا يبسط فيه فكرة معينة ، فاذا به يجد الصدى بعد حين آتيا الى مسامعه من سائر أجزاء الوطن العربى ، فهى

ـ مثلا ـ يخرج كتابه فى القاهرة ، فاذا هو محور للمناقشة والرد والتعديل والرفض عند حلقات المفكرين فى لبنان أو الكويت أو العراق ، والثانية أن يخرج الكاتب كتابه فاذا الذى يلقاه من الناس صمت أعمق من صمت القبور ؛ فى الحالة الأولى تكون عقل مشترك بدرجة ما ، وفى الحالة الثانية بقى الفرد عند حدود فرديته .

اننى لا أفهم لاحياء التراث ودراسته معنى الا أن ننظر اليه نظرة بيولوجية ، بمعنى أنه يتيح لنا ان نجعل من « العربى » انسانا واحدا امتدت حياته مئات السنين أو آلافها بحسب العدد الذى نستطيع ربطه بعض مع بعض من حلقات الزمن ليتكون منها تيار واحد متصل ، فاذا كان هذا هكذا بالنسبة الى الماضين مع الحاضرين ، فأولى به أن يكون أيضا بالنسبة للحاضرين بعضهم مع بعض ، والا فهم حفنة من أفراد لا يتكون منهم جماعة عضوية واحدة ، ومن باب أولى الا يمكن ربطهم بماضيهم الموروث ؛ وانى لأزعم ان رجال الفكر العربى المعاصر ـ مهما تكن قيمتهم الثقافية ـ مبعثرون على نحو يستحيل معه أن تلتقى روافدهم فى نهر عظيم واحد ، حتى لقد أمكن لهم ـ بحكم هذا التفكك ـ الا ينتموا الى عصر واحد من الناحية الفكرية ، فمنهم من عاد بالتاريخ القهقرى ليعيش مع الأسلاف ومنهم من عبر الحدود بعقله وخياله ليعيش مع ابناء هذا العصر من أصحاب الفكر فى أوروبا وأمريكا ، ومنهم من يتخبط فى أعاصير الزمن فلا يدرى هو نفسه فى اى عصر يعيش .

كان من أهم ما يلفت النظر فى الحياة الفكرية لآبائنا العرب الأقدمين تواصل قوى وثيق بين رجالها ، حتى لتحسبهم فى كل شريحة زمنية أسرة واحدة اجتمعت تحت سقف واحد ، فها هنا كتاب يصدر فى موضوع معين ، فلا يلبث أن يرد عليه ناقد هناك بكتاب آخر ، بل كان هؤلاء الرجال بالفعل يتنقلون ليلتقى أحدهم بآخرهم لقاء حيا ، فيتبادلون الرأى وكأن جميعهم اساتذة يعملون فى جامعة واحدة ؛ ثم لا يقتصر هذا التواصل على ابناء العصر الواحد ، بل انه ليجاوز هذه الحدود فيقوم النقاش بين

لاحق وسابق ، فكان لنا من ذلك كله نتاج فكرى أمكن تسميته ووصفه باعتباره شجرة واحدة وان تنوعت فروعها وتباعدت ، وهكذا الأمر فى كل ثقافة قومية حية ، والا لما استطعنا أن نفرق - مثلا - بين مجموعة الفكر فى فرنسا ومجموعته فى انجلترا ومجموعته فى أمريكا وهلم جرا ، لكننا نستطيع التفرقة بما تتميز به كل مجموعة من طابع أصيل ، نشأ بسبب ما يربط رجالها من روابط المتابعة الممزوجة بالنقد والتمحيص ، لماذا تشيع الفلسفة التحليلية فى انجلترا والفلسفة الوجودية فى فرنسا ، والفلسفة البراجماتية فى أمريكا ، والمادية الجدلية فى الروسيا ، الا أن تكون هنالك الصلات القوية التى تجمع عددا من الرجال فى فريق .

الحق أنه لولا هذا الدوران حول محور يجمع أشتات المجموعة الواحدة فيما يشبه الوحدة برغم تنوع الأفراد ، لما أمكن لأية ثقافة أن تكتسب طابعها القومى المميز ؛ وكذلك لولا ما يجمع المتفرقات من الثقافات القومية فى فترة معينة من الزمن ، لما أمكن للمؤرخ أن يميز عصرا من عصر ، بل لانتفت فكرة التاريخ ذاتها ، لأن التاريخ - بأى منظار نظرت اليه - هو التماس لروابط الوصل التى تحيل الحوادث المفككة فى ظاهرها ، حياة جارية موصولة الأجزاء .

على أن وسائل الربط فى عالم الفكر قد اختلفت من عصر الى عصر ، ومن أمة الى أخرى ؛ فربما كانت مجالس الخلفاء والأمراء والوزراء فى الحياة العربية القديمة وسيلة هامة لذلك ؛ ففى تلك المجالس كان يذكر الشاعر أو اللغوى أو الفقيه أو الفيلسوف مقرونا بما اذاعه فى الناس من أدب وفكر ، ليكون ذلك موضوعا لحديث الحاضرين ، وموضعا للمعارضة أو التأييد، وبهذا الحوار المستمر خلق الجو المشترك للعصر الواحد ، ثم للفكر العربى كله بصفة عامة ؛ فأحسب انا لو أرخنا لقصر واحد كقصر الرشيد أو قصر المأمون أو قصر سيف الدولة الحمدانى ، لأرخنا لحركة فكرية أدبية بأسرها ، وكذلك لو أرخت لجامع واحد من الجوامع التى كانت ملتقى الفقهاء والمفكرين

ـ والجامع بهذا المعنى كان هو الجامعة ـ لتعقبت مدرسة فكرية كيف نشأت وعلى أى وجه تشعبت فروعها ، وهكذا كان لنشاطهم الفكرى مراكز تجمعه وتهيىء له طريق السير ، ولا عجب أن أخذ أعلام الفكر فى كل عصر يذرعون أرض العروبة من مشرقها الى مغربها ومن مغربها الى مشرقها ، كل يقصد الى هذه المراكز يؤمها ، ليأخذ ويعطى ، فتندمج الروافد الكثيرة فى نهر واحد عظيم .

وفى عصرنا هذا ، فى البلدان الرائدة ، ربما كانت الملاحق الأدبية لكبريات الصحف هى التى تهيىء للناس مكان الالتقاء الفكرى ، الذى من شأنه أن ينسج ـ أسبوعا بعد أسبوع وشهرا بعد شهر ـ مناخا ثقافيا مشتركا يطبع البلد الواحد ، ثم يطبع العصر كله بما يميزه ؛ وربما قامت الجامعات والمنتديات والمؤتمرات وغير ذلك من صنوف اللقاء المدبر المرسوم ، بشىء من هذا التجميع ؛ انك لو سألتنى ـ فى مجال الدراسة الفلسفية ـ أين أجد الفلسفة الانجليزية اليوم ؟ لأجبتك جوابا يحقق كثيرا من الصواب : فى مجلة mind ، وفى الندوات الدورية التى تنظمها « الجمعية الارسطية » هناك ؛ لكن أفرض الا مجلة ولا جمعية تنظم ندوات الحوار حول الموضوع الواحد ، فهل كان يسهل على الرأى المبعثر أن يتجاور فيما يسمى « فلسفة انجليزية معاصرة » ؟

وقد أتخيل قارئا « علميا » فى تخصصه الدراسى ، يبتسم فى شىء من تعجب الزراية ـ وكثيرا ما يفعلون ـ فيقول : لكن حديثك هذا كله هو عن الأدب والدراسة الأدبية ، فما بالك وعصرنا عصر التكنولوجيا ؟ والجواب عندى أيسر تناولا ، لأن نظرة واحدة تكفيك لتعلم أن دنيا العلم التكنولوجى بأسرها ، من غربها الى شرقها ، تسير وكأنها عقل واحد وصدر واحد ؛ فكيف كان ذلك ليتحقق لولا الاتصال الوثيق بين المشتغلين فى كل ميدان علمى ، حتى لكأنهم يتجاورون فى معمل واحد ومركز واحد للبحوث والتجارب ؛ وفى سياق حديث كهذا قرأت ذات يوم لكاتب أوروبى لفتة عجيبة ، تأخذها منه أول الأمر وكأنها كشطحات المتصوفة ، ثم تمعن فيها النظر فاذا هى الحق

أو ما يقرب منه ؛ وذلك انه كتب ليقول : إن الأجهزة العلمية اليوم تكون عالما متصلا بعضه ببعض يكاد ينفصل وحده ، ليتولى تطوير نفسه بنفسه ، ليخلق مرحلة رابعة من مراحل التطور الكونى : فمن المرحلة اللاعضوية ، الى المرحلة العضوية ، الى المرحلة العقلية فى الانسان ، وأخيرا الى مرحلة تتخلق فيها دنيا التقنيات ؛ ان الأجهزة التقنية اليوم تتواصل أرجاؤها بحيث يستحيل أن تنمو هنا وتتخلف هناك ؛ ولو أحكمنا تصور هذه الصورة التطورية الجديدة ، أفزعتنا نتيجتها، لأنها لو صدقت، كانت الجماعات البشرية التى تنفض أيديها من المشاركة فى العلوم التقنية خلقا وابداعا ـ اكتفاء بشراء أجهزة يصنعها الآخرون ـ قد أوشكت أن تصبح « نوعا » بشريا تطور بعده « نوع » بشرى آخر .

ونعود الى رجال الفكر العربى فى عصرنا الراهن هذا ، لنلاحظ عنهم ما قد أسلفناه ، وهو أن أوصالهم مفككة ، يكاد لا يدرى أحد منهم عن أحد الا أسماء وعناوين ؛ فلا مشاركة ولا حوار ؛ انه ليس بالشىء المستبعد فى حياتنا الفكرية أن تنبت فكرة هناك فلا نسمع بها هنا ، فضلا عن أن تجد من يناقشها ليحييها ؛ وأقتل ما يقتل التفكير مقابلته بالصمت ، لأن المعارضة والموافقة كلتيهما زاد للنماء ، فى الوطن العربى « أفكار » مبعثرة، لكنها « هوامل » لا تجد « الشوامل » التى تجمعها وتصهرها (والاشارة هنا الى كتاب التوحيدى « الهوامل والشوامل ») ولأمر يحتاج الى تحليل وتوضيح ، لم يفلح فى صهرها كل ما نقيمه من مؤتمرات ومهرجانات ولمحات نقدية نتقاذفها حينا بعد حين ؛ اننى لأكاد أعجز عن الجواب اذا سألنى سائل : ما أهم القضايا الفكرية التى تشغل رجال الثقافة العربية ؟ فلكل منهم قضية ثم لا لقاء .

سل : ما هو التيار الفلسفى الأغلب بين المثقفين العرب ؟ ولن تجد الجواب ؛ فكل صوت مسموع فى دنيا الفلسفة فى اوروبا وأمريكا له بيننا صداه ، ففينا المثاليون والتجريبيون والواقعيون والوجوديون والبراجماتيون والماديون الجدليون والشخصانيون.

سل : ما هو الاتجاه الأغلب بين المثقفين العرب فى ميدان النقد الأدبى ؟ ولنلحظ هنا أن الاجابة على هذا السؤال لو وجدناها ، لأشارت الى طريقتنا المقبولة فى الأداء الأدبى ؛ ولكنك لن تجد الجواب ؛ فكل مذهب فى النقد مما يتردد فى أوروبا وأمريكا ، له عندنا مناصرون ؛ فهنالك من يقيمون النقد على أساس بحثهم فى القطعة الأدبية عن « نفسية » الكاتب ؛ ومن يقيمونه على أساس بحثهم عن « الظروف الاجتماعية » كما انعكست فى الثمرة الأدبية المنقودة ؛ ومن يقيمونه على أساس بحثهم عن « الهدف المذهبى (الأيديولوجيا) » هل وجد تعبيرا عنه أو لم يجد ؟ وهكذا وهكذا ؛ هنالك من يأخذون عن ت.س. اليوت ، ومن يأخذون عن أ . أ . ريتشاردز ، ومن يأخذون عن چان بول سارتر ، ومن يأخذون عمن لست أدرى من فى روسيا أو غيرها .. عندنا من البضاعة الفكرية الف صنف وصنف ! اتقول انها فاعلية وحيوية هذا التوثب لالتقاط الشاردة والواردة؟ قل ما شئت ، لكنى أقول انها كالميازيب تصب ماءها دون أن تجد المجرى الأصيل الذى يوحد الماء فى تيار ؛ ليس فى عقولنا الاطار القومى المعد لتشكيل المادة الوافدة فى شكل يحمل الطابع العربى برغم اختلاف الأفراد ؛ قل هذا نفسه فى كل شىء ، قله فى الفنون على اختلافها ؛ لقد كان للفن العربى طابع مميز تعرفه من اصغر قطعة فيه الى اضخم مسجد أو قصر ، ولم تمنع وحدانية الطابع هذه ان تكون لكل قطعة فرديتها ومميزاتها ، ولكن ها هى ذى متاحف رجال الفن عندنا تفتح أبوابها هنا وهناك كل يوم ، فزر منها ما شئت ثم انبئنى عن الطابع الذى يغلب عليها.

كلا ، ليس لنا مناخ فكرى نعيش فيه ، فتنــوعنا أفرادا وامتنعت روح الفريق ؛ لو كان الفيلســوف « ليبنتز » يبعث فينا اليوم حيا ، لما وجد خيرا منا مثالا يضربه لمذهبه الفلسفى الذى جعل كل فرد برجا مغلقا على نفسه بغير نافذة يطل منهـا على الآخرين ؛ كل فرد منا هو روبنسن كروســو وحيــدا فى جزيرته ، يشتق من رأسه ما يقوله وما يصنعه ؛ لو كتب ابن طفيل كتابه « حى بن يقظان » وهو بيننا ، لما مست به حاجة الى أن يخلق بخياله جزيرة لبطله ينفرد فيها بتحصيل العلم كله مستقلا عن سواه ، لأن فى كل رجل منا عزلة تحقق لابن طفيل ما أراد .

اختر حفنة من المفكرين العرب ، اخترها كما اتفق ، تجدها قد مثلت كل عصور الفكر منذ فجر تاريخنا الى اليوم ، فيهـا القديم الذى لا يعرف عن الجديد حرفا ، وفيها الجديد الذى لا يعرف عن القديم حرفا ؛ فيها المستكين وفيها الثائر ، فيهـا الداعية الى غرب والداعية الى شرق ، فيهـا من كل صنف مما عرفت وما لم تعرف .. أفنخطىء لو طالبنا لهذا الشتيت المبعثر « بدماغ » مشترك يعضونه ويوحده ؟

وهنا يأتى السؤال : وما الذى ، أو ، من ذا الذى تريد له أن يكون المهيمن على توجيه هذه الطاقة الفكرية السائبة ؟ وأول ما أؤكده واحرص عليه اشد الحرص هو الا يقوم فينا من يملى علينا ما نصنعه وما لا نصنعه ؛ وانما نريد من يخلق لنا وسيلة اللقاء الفكرى بصورة فعالة جادة ، نريد من يهيىء المناخ الملائم الذى يدعونا من تلقاء نفسه الى ضرب من التجمع العقلى ، حتى وان لم يجمعنا مكان واحد ؛ نريد للفكرة تصدر فى هــذا الطرف فتجد الآذان لسمعها فى ذلك الطرف ؛ القطرات الفكرية موجودة تظهر آنا بعد آن ، ونريد من يجعل منها نهرا ، اللمعات الفرادى متناثرة بين الصحف ، ونريد من يصنع منها سراجا .

ترى هل نتوقع شيئا كهذا من منظمة اليونسكو العربيـــة مثلا ؟ هل نسعى لايجاد التعاون الصحفى (وهو قائم فى بعض البلاد الأخرى) الذى من شأنه الا يكون الاتصـــال مباشرا بين الكاتب والصحيفة ، بل تتولى هذه الصلة نقابة أو ما يشبهها ، فتأخذ من الكاتب مقالته لتنشرها فى يوم واحد فى عدة أقطـــار دفعة واحدة ، فتنشر فى الرباط والقاهرة وبغداد ــ مثلا ــ فى يوم واحد ، وعندئذ لا يكون الكاتب مغربيا أو عراقيا ، وانمـــا يكون كاتبا عربيا ؟

لست أدعى معرفة الوسيلة ، ولكنى موقن بأنه لو تحقق لنا شيء من هذا اللقاء الفكرى الحى الفعـــال ، فلن نلبث طويلا قبل ان تشهد الأمة العربية حركة فكرية يمكن وصفها وتقنينها، فيمكن لها ــ بالتالى ــ ان تدخل فى تاريخ الفكر المعاصر فصـــلا من فصوله .

صراع الأجيال

فكرة ((**الجيل**)) فكرة غامضة ، فلست تدرى ـ الا على وجه التقريب ـ متى يبدأ الجيل ومتى ينتهى ؟ فالحياة تيارها دافق ، يتعاقب فيها موج الأحياء لحظة بعد لحظة،وساعة بعد ساعة،ويوما بعد يوم ؛ ولو استطعت أن تدرج الأحياء بحسب أعمارهم صعودا أو هبوطا ، لوجدت خط البيان موصولا ، يظهر فيه بين كل مولودين مولود؛ فهو خط يبدأ من كائنات شهدت نور الحياة لتوها ،وينتهى عند كائنات عمرت كذا من السنين ـ فليس هنـــاك حـد أقصى نعرفه ـ وفيما بين البداية والنهاية أعمار تتفاوت ، لكنها مسلسلة رياضية لا تترك بين حلقاتها ثغرة خالية ، وأمام هذا التـــدرج المتصل ، كيف يجوز الوقوف عند نقطة بحيث نقول عنها ان جيلا يبدأ هنا وجيلا ينتهى ؟ انى لألحظ الأسرة المعينة وهى تحتوى على جد ووالد وولد ، فأسأل:ترى هل تكون هذه الأسرة ممثلة لثلاثة اجيال : فالجد جيل ، وابنــه جيل ثان ، وحفيــده جيل ثالث ؟ لكننى سرعان ما أجد أن من هو جد هنا قد يتساوى فى عمره مع اب هناك ، ومع حفيد هنالك ، فتأخذنى الحيرة اذا اردت ان أرسم خطا افقيا يقســم مجموعة الأسر الى أجيـــال ، برغم ان الأسرة الواحدة قد أمكن فيها أن نرسم خطا عموديا يقسمها أجيالا متعاقبة.

ومع ذلك ففكرة « الجيل » ـ على غموضها ـ فـكرة لازمة ونافعة ، عند الحديث عن حركة التاريخ الحضارى ، كيف تنتقل فى سيرها الى الأمام من « جيل » الى « جيل » ؟ حتى لقد قيـل انه يكفينا من تحديدها أن نعد القرن الواحـــد مشتملا على ثلاثة اجيال ، كأنما مجرى الزمن ـ ومعه مجرى الحيـــاة ـ يعرف فى تدفقة هذه ((**المحطات**)) العرفية التى اتفق الناس على أن يؤرخوا

بها الحوادث ، فيقولوا عن سنة معينة انها نهاية قرن وعن سنة تليها انها بداية قرن جديد ؛ لكنه شيء كالقدر المحتوم ، كتب على الانسان في مناهج فكره ، أن لا يجد أمامه مندوحة عن استخدام كلمات لازمة ونافعة في التفاهم ، برغم بعدها البعيد عن الدقة الرياضية التي تعرف كيف تفرق بين المثلث والمربع والدائرة ؛ فنحن - في تفاهمنا اليومي - نباين بين الكثبان والتلال والجبال ، لكن هيهات لنا أن نتفق على ارتفاع معين يكون مرتفع الأرض قبله كثيبا ، ويكون بعده تلا، ويكون بعد بعده جبلا؛ ونحن - في تفاهمنا اليومي - نباين بين ذوي الرءوس الصلعاء وذوي الرءوس المكسوة بفرائها ، ولكن من ذا يستطيع القطع فيقول عند اي شعرة ينتقل الرأس من حالة الاكتساء الى حالة الصلع ؟

واتوسع في هذا السياق قليلا - لأهميته عندي وأرجو ان تكون له اهمية عند القارىء - فأقول أن التفاهم اليوم كثيرا مايكتفي من درجات التحديد بذكر الأضداد ، فيكفيه أن يقال : حار وبارد ، طويل وقصير ، شاب وشيخ ، ثقيل وخفيف ، غال ورخيص .. وهلم جرا الى مئات الأمثلة التي من هذا القبيل ؛ مع أن الضدين في كل حالة من هذه الحالات هما طرفان أقصيان ليس الذي بينهما خلاء وفراغ فبينهما درجات متدرجة في تسلسل متصل لا ينقطع عند ثغرة أو عند فجوة فدرجات الحرارة - مثلا - تسير مع سلسلة الأعداد السالبة والموجبة في تتابع متلاصق، بادئا من درجة كذا تحت الصفر الى درجة كذا فوق الصفر، دون أن يكون في هذا الخط الطويل فاصل معين تقول عنده : هنا ينتهي الحار ويبدأ البارد ؛ وقل هذا في حالة الشباب والشيخوخة - وهما طرفان متصلان بالحديث عن « **الأجيال** » - فاذا استطعنا أن نحدد بداية الشباب بحالة بلوغ الرشد ، فلن نعرف بعد ذلك أين ينتهي الا على سبيل التقريب الشديد ؛ وان الأمر ليزداد عسرا اذا احتكمنا الى الشخص نفسه نسأله : متى تنتهي عندك مرحلة الشباب ؟ ذلك لأنه لولا الشواهد الخارجية لما استطاع انسان أن يعرف عن نفسه - محتكما الى دخيلة نفسه - أشاب هو أم بلغ الكهولة أو الشيخوخة ؛ واعني بالشواهد الخارجية شيئا كشهادة الميلاد ، أو ما يرويه الناس الآخرون من حوادث تدل على عدد ما عاشه من

سنين، أو ما يصادفه فى حياته من تحديات تقيس قدرته الجسدية فتشير الى انحدارها بدرجة معينـــة ؛ كان فيما مضى ـ مثلا ـ يستطيع ان يقفز على سلالم البيت قفزا وهو الآن لا يستطيع ،كان يستطيع ان يعدو فى الطريق عدوا ليلحق بالسيارة أو بالقطار وهو الآن لا يستطيع ؛ كان يهضم صنوفا من الطعام وهو الآن لا يقوى على هضمها ، كان شعره أسود فدب فيه البياض ، كان حـــديد البصر قوى السمع وهو الآن يتحسس الأشياء ليراها ، ويكور كفه حول أذنه ليجعل منها بوقا يعينه على السمع ، وهكذا ، فمتى ذهبت القوة ودخل الضعف ؟ فى اى عام ابيض الشعر الأســود وتجعدت بشرة الوجه ؟ انه لا يدرى ، فكيف يدرى متى خرج من جيل ودخل فى جيل ؟

لكن الفكرة شائعة ونافعة بأن الناس « أجيــال » ، بل أن الفكرة شائعة ـ وان لم تكن نافعة كل النفع بأن تلك الأجيال المتعاقبة في صراع لاينتهي، فالجيل اللاحق ناشب بأظافره المحنقة المغيظة فى اعناق الجيل الســابق ، الجيل اللاحق ـ هـكذا يزعم أصحاب هذه الفكرة ـ ساخط دائما على سابقه ، غاضب دائما، ثائر دائما ، يريد أن يفلت من معاييره واحكامه ، ويظن أنه متسامح غاية التسامح اذا قبل أن يبقى من سلفه السابق على خيط رفيع يمسك على الأمة تاريخها،ويحتفظ لها بطابعها المميز،لأن هذا الدوام لا يرضيه الا نفاقا ؛ ان الشباب فى بلد يظن أنه أقوى رباطا بالشباب فى سائر البلدان ، منه بالشيوخ فى بلده ، انه يظن أن الرابطة بينه وبين شيوخ بلده رابطة مكانية لا تعنى شيئا كثيرا ، وأما الرابطة بينه وبين سائر الشباب فى سائر الأقطار فرابطة زمانية تعنى الكثير، فروح العصر مرهونة بعصرنا الزمنى ، لا بهذا المكان أو ذاك ؛ المكان ثابت والزمان متحرك ؛ ان النهر هو النهر ، والوادى هو الوادى ، والصحراء هى الصحراء منذ آلاف السنين ، أما النصف الثانى من القرن العشرين فشريحة من الزمن ، لم تقع قبل ذلك ، ولن تقع بعد ذلك .

فاذا قبلنا قسمة التيار الزمنى ـ الذى هو متصل فى حقيقته ـ الى مراحل منفصلة نطلق عليها اسم **«الأجيال»** ، تيسيرا للتفاهم؛

فهل نقبل أن هذه الأجيال « متصارعة » دائما ؟ أصحيح ان القيم الجديدة والأفكار الجديدة والنظم الجديدة هى من خلق الشباب، يملونها على الشيوخ ، فاذا قبلوها كان خيرا ، واذا رفضوها وقع الصراع ؟

الحق اني اكره الخبط العشوائى فى أمثال هذه الأمور ، وأتمنى أن ينبنى الحكم فيها على احصاءات من الواقع ، فاذا فرضنا أن الجيل الاول ــ فى الفترة المعينة ــ يتألف ممن هم دون الخامسة والثلاثين ، وأن الجيل الأوسط يمتد من هذه السن الى الستين ، وأن الجيل الثالث يقع فيما فوق هذه السن ، فكم هى نسبة الذين حرروا السياسة والاجتماع والاقتصاد والأدب والفن والعلم والتعليم من قيود التقاليد لتنطلق مع العصر الجديد ، اقول كم هى نسبة هؤلاء من الجيل الأول الذى هو جيل الشباب ؟ واذا وفقنا الى هذه النسبة لم تكن وحدها كافية ، اذ لابد أن نثبت معها ان ابناء الجيلين الأوسط والأعلى قد تنكروا للجديد لأنهم ان قبلوه لم يكن ثمة بين الأجيال ما يزعمونه من صراع.

وليس بين يدى احصاءات عن شيء من هذا كله ، لكننى أتصور ــ بالانطباع المبهم العام ــ أن العشرينات من هذا القرن ، وكذلك الخمسينات ــ وأنا هنا أضرب المثل من حياتنا الفكرية ــ كانتا فترتين من الفترات التى شهدت صراع الأجيال واضحا فى كل هذه الميادين تقريبا : فى السياسة وفى الاجتماع وفى الاقتصاد وفى الأدب والفن والعلم والتعليم ، واذا تجاوزنا قليلا فى الحدود التى وضعناها للشباب ، جاز لنا القول بأن الدعوة الى الجديد فى هذه الميادين كلها قد جاءت من الشباب ، وأن هذه الدعوة قد لقيت اعتراضا ــ منطوقا أو صامتا ــ من الجيل الأقدم ولكنه اعتراض أخذ يزول زوالا سريعا أو بطيئا فى حومة الصراع ، اذ كانت الدعوة الى الجديد اقوى من الحفاظ على القديم .

فليست الحياة النيابية التى يشارك فيها الفلاحون والعمال بالنصف على الأقل هى كالحياة النيابية التى كانت الكلمة فيها مقصورة على أصحاب الجاه والمال ، وليست الحياة الاجتماعية

التى تنبنى أساسا على الاعتزاز بالعروبة هى كالحياة الاجتماعية التى كان الاعتزاز فيهـــا باللكنة الفرنســـية أو الانجليزية تتردد بها الألسنة المعوجة فى الصالونات ؛ وليست الحياة الاقتصادية التى تجعل أموال الشعب ملكا للشعب ، وتحرم على انســان أن يستغل انسانا ، هى كالحياة الاقتصادية التى تكون فيها السيادة لمن يملكون على من لا يملكون ؛ وليس الأدب من مسرح وقصــة وقصيدة ومقالة ، الذى يتحسس طبيعة الانسان العربى كمـــا تتجسد فى سلوكه وفى خفايا ضميره وفى آلامه وفى آماله ، هو كالأدب الذى يترك هذا الانسان ليكتفى بما يطالعه فى بطون الكتب قديمها وحديثها .. لا ، ليست حياتنا الجديدة فى الخمســينات هى كسابقتها ، ولا كانت الحياة الفكرية في العشرينات كسابقتها؛ وكان التجديد فى كلتا الفترتين من صنع الشباب بصفة عامة ، وكانت هنالك مقاومة ، وكان هناك صراع ، سمى فى العشرينات صراعا بين القديم والجديد ، وسمى فى الخمســينات صراعا بين الرجعيــة والتقدمية وكان محور التقســيم فى الحالة الأولى هو الحياة الفكرية من أين نستقيها ؟ هل نستقيها من الغــرب أو من تراثنا العربى ؟ وأما محور التقسيم فى الحالة الثانية فهو ـ أساســا ـ وضع الفرد بالنسبة الى المجتمع ، أيكون الفرد من أجل المجتمع أم يكون المجتمع وسيلة لسعادة الفرد ؟ وفى كلتا الحــالتين تأدى الصراع بين الأجيال الى نصرة الجديد .

على أن صراع الأجيال يتجلى فى أوضح صوره ، حين تشتد قبضة التقاليد على رقاب الناس ، فلا تترك لهم خيارا فى ملبس أو مأكل أو أى وضع من أوضاع الحياة، فتضيق النفوس بهذه القيود كلها ، فينفجر الشباب ثائرا ساخطا غاضبا ، حتى يتطرف فى ثورته وسخطه وغضبه ، بحيث لا يدع شيئا الا حاول تغييره ، فلا يبقى على ملبس قديم ولا على ماكل ولا على طريقة من طرق اســتخدام الفراغ ، وهنا تتبدل العلاقات الاجتماعية بين الأفراد تبدلا جوهريا يقلب القيم القديمة رأسا على عقب .

وأوضح مثل أستطيع أن أقدمه لمثل هذه الثورة الغاضبة من الشباب على جيلهم القديم ، هو ما شهدت بعضه وسمعت أو قرات

عن بعضه ، مما حدث ويحدث فى أوساط الشباب فى انجلترا ؛ والمثل هنا واضح ، لأن انجلترا كانت هى القوة الاستعمارية الأولى فى العالم لفتره طويلة من الزمن ، وكان هذا الاستعمار يعود على أبنائها بثروات منهوبة ، فكان تمسكها بتقاليدها عندئذ - برغم أنه قد بلغ حدا مضحكا فى كثير من الأحيان - هو من قبيل الحرص على وضع نافع لها ، ولم يكن للشباب عندئذ أن يثوروا على تلك التقاليد، اذ فيم الثورة عليها وهى تقاليد تعود عليهم بتلك البحبوحة كلها وبتلك السيادة كلها ؟ لكن التغير العميق الذى شمل العالم فيما بعد الحرب العالمية الثانية ، والذى كان من أهم أركانه تحرر الشعوب من ربقة المستعمر ، قد أفقد انجلترا سلطانها وثراءها ، فلم يعد هنالك فى أعين الشباب ما يبرر أن يقيدوا أنفسهم بقيود تضر ولا تنفع ، فانطلقوا فى ثورة عارمة ، هى التى نسمع عن أطراف منها فى أنباء تلك الجماعات الغريبة التى تلجأ الى الغريب الشاذ فى ثيابهم وفى قص شعورهم وفى طرائق عيشهم ؛ لكنهم لم يقفوا عند هذا الحد السطحى الظاهر ، بل تجاوزوه الى ميادين الأدب والفن ، فكان لهم موسيقاهم ومسرحهم وقصتهم وشعرهم .

لقد مررت بانجلترا صيف عام ١٩٦٤ ، وكنت لم أشهدها منذ أعقاب الحرب ، أعنى أننى لم أشهدها لما يقرب من عشرين سنة قبل ذاك ، فعجبت لهذا التحول العميق يصيب أمة كهذه فى مثل هذه الفترة القصيرة ، وكان من أظهر مظاهر هذا التحول ، هؤلاء الشبان الذين كنت أراهم فى زيهم المميز - ولكل جماعة منهم زى خاص - فيصعب أن أميز فيه بين فتى وفتاة؛لقد كان سلوكهم الاجتماعى أقرب جدا الى سلوك الجانحين ، حتى ليتعذر عليك أن تصدق أنهم فى حقيقتهم هم الشباب العادى الذى يختلف الى معاهد الدرس أو ينتظم فى مكاتب العمل،وبهذا كادت الفوارق تنمحى بين السلوك الجانح والسلوك المألوف ، أو قل بين سلوك الاجرام وسلوك الحياة المشروعة ، ومعنى ذلك بعبارة أخرى ، أن انحراف السلوك عن العرف القديم ، قد اتسع مداه ، حتى كاد أن يكون بدوره عرفا لا حق لأحد أن يعترض عليه .

ليس الجديد فى هـذه الجمـاعات الثائرة من الشـباب هو تمردهم على الأوضاع المألوفة ، لأن شيئا من التمرد جزء لا يتجزأ من طبيعة الشباب ، تشكمه تقاليد المجتمع فينشكم ويتجانس المواطنون فى سلوكهم الاجتماعى المميز لهم ، لكن الجديد فى هذه الجماعات الثائرة من الشـباب هو جراتهم على مواجهة المجتمع بتمردهم ، بحيث لا تكون للمجتمع قوة الشكم ولا يكون فى وسعه أن يفرض التجانس بين أفراده ؛ لقد كان للشباب دائما منظماتهم ، لكنها كانت منظمات تجرى فى الأغلب على صور معروفة مألوفة من أوجه للنشاط فى مجالات السياسة أو الفكر أو التعاون الاجتماعى وما الى ذلك ، أما هؤلاء الشبان الثائرون اليوم فيرفضون هـذه الصور المألوفة لنشاط الشباب ، لأنهم باديء ذى بدء يرفضون « النظام » فى حد ذاته ، لأنه يقتضى الولاء ، وهم يحاربون أن يكون ثمة ولاء منهم لأحد أو لفكرة أو لنظام أو لشيء كائنا ما كان ؛ ولك أن تعجب من جماعات « تنظم » نفسها لتحارب « النظام » .

ويعلل علماء الاجتماع عندهم هذه الظاهرة الاجتماعية بعوامل عميقة المدى فى صلب المجتمع الانجليزى ذاته ، أو قل انها عوامل تعتمل فى أصلاب المجتمعات الأوروبية الغربية والأمريكية بصفة عامة ؛ وأهم تلك العوامل فكاك الشبان من رقابة المجتمع الصغير الذى كان فيما مضى لا يجاوز قرية أو حيا من أحياء مدينة ، لأن النشأة والدراسة والعمل والزواج والسكن كانت — فى معظم الأحيان — تتم كلها فى مثل هذه الدائرة الضيقة ، وبذلك كان كل فرد يعرف جميع الأفراد فى القرية أو الحى ، ومن هنا كانت تنشأ معايير اجتماعية وأخلاقية تضغط بقوة على الأفراد فلا يملكون الا أن ينصاعوا لها ولو بعد حين ؛ لم تكن وسائل المواصلات بهـذه الكثرة ولا بهذه السرعة ، وبالتالى لم يكن العامل يسكن على مسافة من مكان عمله تمتد الى عشرات الأميال أو مئاتها كما هى الحـال اليوم ؛ وقد أدى ذلك الى أن يحيا الفرد الواحد معظم وقته بين « غرباء » لا يجاورونه ولا يساكنونه ، ومن ثم لا تكون لهم عليـه رقابة تحدد سلوكه ؛ فهل ينتج عن هذا التبـاعد شيء سوى أن تتنوع صور السلوك بتنوع الأمزجة ، بحيث لا يستطيع احـد أن يقول أيها هو الصواب وأيها هو الخطأ ؟ لا ، بل ان هذا التنوع سرعان

ما انتهى الى نتيجته الطبيعية ، وهى أنه بدلا من أن يستهدف المواطن أن يتجانس مع سائر مواطنيه ، كمـا كانت الحال من قبل ، أصبح يستهدف التميز الشخصى الذى يبـاين بينه وبين سائر الأفراد ، فلا يشبههم فى ملبس ولا فى طريقة التمتع بالفراغ ولا فى مزاج ثقافى بصفة عامة ؛ وتسربت هذه العوامل كلها فى نفوس الشباب ، ثم تجمعت وتبلورت حتى أصـبحت عداء صريحا منهم للمجتمع القديم .

وازدادت الهوة اتسـاعا بين الجيـلين بزيادة التغلغل الذى تغلغلت به التقنيات (التكنولوجيا) الحديثة فى الصناعة وفى شعاب الحياة نفسـها ؛ لأنه اذا كان على الجيـل الأصغر ـ فيما مضى ـ ان يخشى سطوة الجيل الأكبر ، فما ذلك الا لأن هذا الجيل الأكبر كانت فى رأسه المعرفة وفى يده المهارة ، فلا مندوحة للجيل الأصغر من التبعية الصريحة حتى يكسب لنفسه المعرفة ويكتسب المهارة ، لكنه اذا ما تم له هذا الكسب والاكتساب ، كان قد انتقل به الزمن من جماعة الشباب الى جماعة الكهول ، وهكذا دواليك ؛ أما وقد أصبح الأمر موكولا لتقنيات تعمل بالأزرار تضغطها أصبع من شاب أو أصبع من كهل على حد سواء ، فقد زال المبرر الذى يحتم على الجيل الأصغر أن يصغى بالتوقير والاذعان الى أبناء الجيل الأكبر .

فسرى فى الشباب ما يشبه التمرد ، وهو فى الحقيقة رغبة فى استقلالهم وتقرير أشخاصهم على الأوجه التى يرونها ، وليس لاحد أن يعترض ما داموا يؤدون اعمالهم بطريقة منتجة ؛ بل ربمـا حدث ـ وكثيرا ما يحدث ـ أن يكون الشبان ألصق عهدا بالتقنيات الحديثة ، وأمهر من سابقيهم على استخدامها ، ومن هنا ينقلب الوضع القديم ، ويكون الأولى بالاحترام والتوقير هو الشاب من الشيخ ، لا الشيخ من الشاب كما كان الأمر .

واذا كان الشباب قد انتقل الى مواقع القيادة فى العمل وفى الأدب وفى الفن ، فهل نستكثر عليهم أن يتوقعوا من القائمين عـلى محال التسلية وعلى أدواتها من اذاعة مسموعة أو مرئية ، ومن صحافة ، وسينما ومسرح،وأندية ، وغناء ، ووسائل اللهووتزجية

الفراغ ، أقول هل نستكثر على الشباب أن يتوقعوا من القائمين على هذه الوسائل كلها ان يقدموا لهم ما يتفق وميولهم الجديدة ؟ وهكذا كان ، فأصبح الشيوخ هم الذين يلتمسون وسائل المتعة التى تتناسب وأعمارهم وثقافاتهم فلا يجدونها الا قليلا ، لأن تلك الوسائل قد شغلت نفسها بما يرضى الشباب .

وانظر بعد ذلك الى شبابنا نحن ، بالقياس الى جماعات الشباب التى رايتها فى انجلترا سنة ١٩٦٤ ، والتى مازلت أسمع عنها واقرا ، فأجد شبابنا باعثا على الأمل من جهات عديدة ، مثيرا لعدم الرضى فى نفسى من جهات قليلة ــ أم يا ترى يرتد عدم الرضى عندى الى غيرة جيل هابط من نشاط جيل صاعد ؟ لست أدرى .

وأما انه باعث على الأمل ، فذاك لأنهم ــ برغم التغيرات الحضارية التى أزالت عن الكبار مبررات احترامهم والاذعان لهم ــ لم يسخطوا السخط الذى يؤدى بهم الى ضروب الانحراف التى ألمت بشباب المجتمعات الغربية ؛ نعم انهم يشبهونهم فى طرائق ملء فراغهم بما يثير العاطفة ويحرك الشهوة ، ويشبهونهم فى البحث عن اسهل الطرق وصولا الى القمة ، بغض النظر عن قيمة تلك الطرق فى تكوين شخصياتهم وفى تقوية أقدارهم الذاتية وفى ملء صدورهم بما يشبع طبائعم الانسانية الفطرية ؛ أعنى أن شبابنا يشبه شبابهم فى أنه قد جعل النجاح والمتعة مدارين تدور عليهما الحياة ، فلا ضير عند هؤلاء وأولئك فى أن تفرغ الرءوس من المعرفة وفى أن تخلو الصدور من القيم المثلى ، وفى أن يحس الانسان فى دخيلة نفسه انه إنما ينطوى على خلاء وخواء ، ما دام هذا الانسان الخاوى من داخل ، قد ظفر بمكان مرموق من مجتمعه ، يأمر فيه وينهى ، ويحرك ويوجه ويدير .

لكن شبابنا لا يشبه شبابهم فى الشعور الزائف بأن المجتمع قد أحبطهم فوجب عليهم أن يناصبوه العداء ؛ ليس فى حياتنا هذا الانفصام الغريب الذى يشطر المجتمع شطرين يتقاتلان : شباب وشيوخ ، أو جيل جديد وجيل قديم ؛ فمهما يكن بين

الجيلين عندنا من أوجه التباين ، فما يزال الشعور عميقا بأننـا في مجتمع واحد يستهدف هدفا واحدا ؛ وشبابنا لا يشبه شبابهم في اصطناعه لحياة التشرد عن مبدأ وعقيدة ، وفي التنكر لروابط الانتماء الى الأسرة ، وفي أن يحلوا محلها روابط جديدة بانتمـاء جديد ، تجعل الشباب فردا في مجموعة شباب يسخطون بطريقـة واحدة ويتشردون بطريقة واحدة ، لا فردا في أسرة تراقب السلوك وتضبطه ؛ وشبابنا لا يشبه شـبابهم في هذا اليأس المرير الذى يدفعهم الى الانحراف الجنسي والى أخـذ المخـدرات بهـذه الدرجة البشعة التي نسمع عنها ونقرأ ؛ واختصارا ، فان الأمل في مستقبل أسعد ما زال يحرك شبابنا على الطريق ، على حين يتحرك شبابهم على غير طريق لأن المســـتقبل لم يعد يحمـــل لهم أملا يرتجى ، أو هكذا يظنون .

فاو اضاف شبابنا الى جذوة الأمل التي أغنتهم عن الانحراف، جدية في الوسائل المحققة لذلك الأمل؛ لو أضاف شبابنا الى انفعالهم فكرا يسدده ، والى عاطفتهم علما تستقيم به وتهتدى ؛ لو أضاف شبابنا الى سلامة الطوية سلامة فعل ، والى وثبات الطموح رسوخا في العمل ، لو أضاف شبابنا الى رغبتهم في النجاح العملي وسائل الكد والكدح لا وسائل الوساطات التي تطير بهم على أجنحتها الى ارتفاع لا يستند الى عمد وركائز ، لو أضاف شبابنا هذا كله لمـا وجد فيه جيل الكهول وجيل الشيوخ شيئا يعاب .

ليس صراع الأجيال عندنا كالصراع الذى شهدناه في المجتمعات الغربية ، لأن الأجيال عندنا ــ صغيرها وأوسطها وكبيرها ــ قد وجدت في العدو الخارجي المشترك ما يجمعها على هدف واحد ؛ فلا يبقى للخلافات الداخلية بينها الا حيز ضئيل سرعان ما ينتهى فيه الخلاف الى اتفاق أو ما يشبه الاتفاق ، فنحن اليوم على تفاوت أجيالنا ، نوشك أن نتفق على معيار واحد لحياتنا الجديدة .

لحظة من الماضي

ايمانى لايحد بضرورة ان ينسكب ماضينا فى حـــاضرنا انسكابا لا يعرقل سيرنا ، بل يجىء قوة محركة دافعة تزيد من عجلة السير ، وذلك لأن من تراث الماضى ما يعرقل ومنه مايحرك ويدفع ، واغبى الغباء هو أن نغمض العين عن هذه الحقيقة الصارخة ،ليس للحاضر الحى غنى عن ماض يمده بغذاء الحيـــاة كما تمد الأم جنينها ، وليس أدعى الى تشتت وحيرة وضياع من حاضر يهدم الجسور الواصلة بينه وبين ما كان .. لكن كيف تكون الصـــلة بين حاضر وماض بحيث تحقق للانسان حياة موصولة التيار معلومة الأهداف مكينة الأصول ؟

لعل اجابة من الاجابات الصحيحة عن هذا السؤال ــ فلهذا السؤال أكثر من جواب واحد ــ هى مانستخلصه من لمحة وردت عند « بروست » Proust فى حديثه عن الصلة بين الحاضر والماضى فى كتابه « البحث عن الزمن الضائع » ، اذ يقول أن الفن من شأنه أن يجمد لحظات من الماضى تظل قائمة حية فى الحاضر ، فيتيح لنا هذا ان نحطم حواجز الزمن بيننا وبين أسلافنا بأن نعيش تلك اللحظات : « فاذا ما سمعنا الآن صوتا كنا قد سمعناه من قبل، وحين ننشق رائحة كنا قد نشـــقناها من قبـــل ، فعندئذ ــ بالذكرى ــ تكون قد سمعنا ذلك الصوت ونشقنا تلك الرائحة فى الماضى وفى الحاضر معا ، وحينئذ فقط يزول حاجز الزمن ، وتبرز الى الوجود المتصل المستمر حقائق الأشـــياء فى جوهرها الخفى ، وتستيقظ ذواتنا الأصيلة التى كان قد خيل الينا انها ماتت واندثرت آثارها .. ان لحظة واحدة نعيشها اليوم مع من عاشوها فى الماضى ، كفيلة وحـدها أن تفك عنا قيـــود الزمن التى فصلت حاضرنا عن ماضينا .. » .

وأحسب انى قد عشت لحظة كهـذه مع أبى العلاء ، حينما أوقفنى التأمل عند قوله : « أبكت تلكم الحمامة أم غنت .. ؟ » .

ها هى ذى حمامة على غصنها تبعث صوتا ، هو عند الحقيقة الكونية « صوت » متميز بموجاته التى يتناولها علم الصـــوت فى الفزياء بالتحليل والقياس، فيعرف لهذه الموجات أطوالها وسرعاتها، هو « صوت » فى الطبيعة الخارجية ، قد تسجله آذان السامعين أو لا تسجله ، لكنه هناك : حدث من أحداث الطبيعة وانمـا هو الانسان بمشاعره ومنافعه ، يصنف تلك الأحداث الطبيعيـة على مزاجه وهواه، فيقول : هذا « بكاء » وذلك « غناء » ! ليس فى حقائق الطبيعة بكاء وغناء ، فهذان من ذات الانسـان وميوله ، حقائق الأشياء كما هى واقعة ، لا تفرق بين « نوح الباكى » و « ترنم الشـادى » فالنوح والترنم كلاهما « صوت » كلاهما اهتزازات للهواء ، كلاهما ينصاع فى حدوثه وفى مسـاره لقوانين محددة معلومة عند علم الصوت فى الفزياء ، وأما الذى جعل هذا الصوت نوحا ، وذلك الصوت ترنما ، فذلك هو الانسان ؟ « صـوت البشير » شبيه « بصـوت النعى » عند الحقيقة الموضوعيـة الخارجية التى لا تعبث بها وتحرفها أهواء البشر .

والفرق بعيد بعد السماء السابعة عن الأرض السابعة ، بين نظرة تلقط الواقع كما وقع، ونظرة أخرى تلوى هذا الواقع فتسلكه فى رغبات الانسان ، فيصبح منه ماهو محبب له وماهو كريه ، ماهو خير وماهو شر ، وحقائق الدنيا بريئة كل البراءة من الخير والشر والحب والكراهية .. وماذا ينقص العربى المعاصر أكثـر مما ينقصه من مثل هذه القدرة على التفرقة بين حقـائق الدنيا الواقعة من جهة ، وبين انطباعاته هو بتلك الحقائق من جهة أخرى ؟ وليس العيب فى أن يكون للانسان أهواؤه بالنسبة لما يصادفه فى عالم الأشياء ، فيحب ما يحب ويكره ما يكره ، ولكن العيب كل العيب هو أن نخلط بين الجانبين ذلك الخلط الذى يجيز لنا أن نتحدث عن أوهامنا وأحلامنا ، ثم نظن أننا أنما نتحدث عن أمور الواقع .

لقد عشت مع أبى العلاء هذه اللحظة التى تسيطر فيها النظرة المحايدة الى الدنيا واحداثها من حولى ، النظرة التى تطرح من حسابها الفوارق الذاتية بين النوح والترنم ، بين الغناء والبكاء، بين صوت البشير وصوت النعى ، فكنت فى تلك اللحظة مثلا مجسدا للصلة الثقافية حين تربط المعاصرين بالسالفين ، وهكذا – فيما اظن – تجىء تلك الصلة بتراثنا نابضة بالحياة ، لا مجرد لغو لا يكاد يتجاوز حدود الشفاه .

انه لما يلفت نظرى فى الفلسفة الأوروبية الحديثة كلها ، منذ نشأت على أنقاض العصور الوسطى والى عهد قريب ، حرصها الشديد على التمييز – فى معرفة الانسان لما حوله–بين نوعين من المدركات ، احدهما يصف الواقع كما يقع ، والآخر يتولد فى ذهن الانسان عن ذلك الواقع ، ويطلق رجال الفلسفة على الصنف الأول من المدركات اسم الصفات الأولية ، وعلى الصنف الثانى اسم الصفات الثانوية ، فالأولى تفرض نفسها على الانسان فرضا ، ولا قبل له بتغييرها،واما الثانية فيطهوها الانسان لنفسه،فاذا كان أمامى برتقالة ، فان شكلها الكرى هو من القبيل الأول واما مذاق طعمها فهو من القبيل الثانى . ولماذا حرصت الفلسفة الأوروبية الحديثة على ابراز هذه التفرقة بين النوعين من خصائص الأشياء وصفاتها ؟ انها فعلت ذلك لتميز بين ما يصلح للنظرة العلمية وما لا يصلح ، فالصفات الأولية موضوعية ولذلك فهى صالحة للبحث العلمى ، وأما الصفات الثانوية فذاتية من عندنا ، ومن ثم فهى ان صلحت لأن يصفها الشعر والفن بكل أشكاله ، فلا تصلح لأبحاث العلماء . « أبكت تلكم الحمامة أم غنت .. ؟ » سؤال قد يجيب عنه الانسان محتكما الى وجدانه الذاتى ، فاذا كان الانسان السامع حزينا عد صوت الحمامة بكاء ، أو كان سعيدا مرحا ، حسب الصوت غناء ، واما النظرة العلمية فهى ترفض السؤال من اساسه ، لأن البكاء والغناء كليهما يخرج عن مجالها ، وانما تجيبك النظرة العلمية اذا سألتها عن موجة الصوت المسموع ما طولها وما سرعتها ؟

ولنوسع من البكاء والغناء ، من نوح الباكى وترنم الشادى ، من صوت البشير وصوت النعى ، لنوسع هذا المجال الضيق كى نجعلها تفرقة بين الخير والشر بصفة أعم وأشمل ، فنرى النتيجة واحدة فى الحالتين : العالم الواقع لا يعرف خيرا ولا شرا . انما هو أنت وهو أنا وهم غيرنا ، الذين يصبون أهواءهم على وقائع ذلك العالم ، فيقسمونها فى أوهامهم خيرا هنا وشرا هناك ، لكننا — مع ذلك — نلحظ تفاوتا شديدا بين الناس فى مدى هذه الأوهام وتسلطها على حياتهم ، فمن الناس من يلجم هذه الأوهام عند النظر الموضوعى الى حقائق الموقف الذى يعنيهم أمره ، ومنهم من لا يستطيع هذا الالجام ، فيعيش أوهامه فى كل المواقف على حد سواء .

قد يتعذر على الانسان بصفة عامة أن يفرق هذه التفرقة فى حياته العملية، فيفصل فصلا رياضيا بين ما هو واقع وبين الطريقة التى تأثر بها هو ازاء ذلك الواقع ، لكنها تفرقة لابد منها عند من يهمه معرفة « الحق » كما هو ، كائنا ما كان وقعه على نفسه، وفى ذلك يقول برتراند رسل (فى كتابه « التصوف والمنطق ») « انه اذا أرادت الفلسفة أن تبلغ الحق فلا مندوحة للفلاسفة عن التزام النظرة العقلية المنزهة عن الهوى ، وهى نظرة تميز رجل العلم» واذا أردت أن تقرأ لفيلسوف آمن بهذه النظرة العقلية النزيهة الى حقائق الوجود ، فاظن أن خير من تقرأ له فى ذلك هو سبينوزا

« غير مجد » — فى ملتى واعتقادى —
نوح باك ولا ترنم شادى »

.. تلك هى اللحظة الادراكية التى عشتها مع أبى العلاء ، انه لم يقل ذلك تجاهلا منه للفارق الشعورى عند الانسان بين أن ينوح ساعة بكاء وأن يترنم ساعة نشوة ، فذلك فارق قائم لابد أن يكون أبو العلاء قد أحسه فى نفسه ، كما لا بد أن يكون قد لحظه الوف المرات فى سلوك الآخرين ، لكنه — برغم ذلك — فارق لا يغير من حقيقة الواقع شيئا ، ان الفرق بين هاتين الحالتين الشعوريتين لا يتعدى حدود الذات ساعة بكائها وساعة نشوتها ، واما الوقائع

الصلبة التى منها يتألف الموقف من حولنا فلا يتبدل منها مقدار أنملة بسبب أن باكيا هناك ينوح أو أن شاديا يترنم .. الحالة الوجدانية تهز صاحبها ، لكنها لا تهز من البعوضة جناحها .

ترى ماذا كان أبو العلاء يقول ، اذا ما بعث اليوم ليرانا نوشك أن نعلق أمورنا على مشاعرنا قبل أن نعلقها على مقومات الواقع الفعلى ؟ انه سيجد امامه قوما يملأون الجو بانفعال الغضب وصيحات الغيظ ويظنون أن هذا وحده كفيل لهم بأن تنزاح عن أرضهم دبابات العدو وأن تختفى من سمائهم طائراته ، قد يصفون العدو برذائل الأولين والآخرين ، قد يصفونه بالغدر واللؤم والكذب والخداع ، وانها لصفات تميزه حقا ، ولكن هل يجدى ذلك من أمر الواقع شيئا ؟ ان الفرق بين عالم يسوده الخير والفضيلة وعالم يسوده الشر والرذيلة هو فرق كائن فى نفوس البشر ، كائن فى رغباتهم وآمالهم ، هو فرق يلحظه الناس بحسب ما يجدون العوائق أو لا يجدونها فى طريق تحقيق أهدافهم ، أما الواقع نفسه فسوف يظل واقعا الى أن يغيره واقع آخر . يقول برتراند رسل فى كتابه الذى أسلفنا ذكره : « الحب والكراهية ضدان أخلاقيان ،لكنهما عند النظرة الفلسفية شبيهان أحدهما بالآخر ، من حيث هما طريقتان فى النظر الى الأشياء؛ فاذا ما أردنا أن ننظر الى المسألة نظرة فلسفية ، وجب أن نحصر النظر فى الصورة العامة أو البنية العامة لذينك الموقفين ازاء الأشياء ، بعبارة أخرى ، فانه يجب على صاحب النظرة الفلسفية أن يفرغ اطار الوقفة من مضمونها (فالاطار « عقل » والمضمون عاطفة) .

وهكذا فلو حصرنا النظر فى الحب والكراهية من حيث هما حالتان شعوريتان ، كان الفرق الذى نراه بينهما فرقا فى مضمون وجدانى ، مما يتصل بالذات ولا شأن للعالم الطبيعى الواقعى به، نعم أن علم النفس قد يحدد لنا المميزات الخاصة التى تفرق حالة الحب عن حالة الكراهية ، لكن النظرة الفلسفية تسقط من حسابها تلك المميزات الفارقة ، لأنها « فى النفس » وليست « فى الأشياء والمواقف » .

الشبه الذى يشير اليه برتراند رسل بين الحب والكراهية من حيث هما موقفان ، هو نفسه الشبه الذى أشار اليه أبو العلاء بين صوت البشير وصوت النعى ، أتقول : ان هذه نظرة متشائمة تغم النفس وتضيق رحاب الأمل ؟ قل ما شئت ، لكنه الحق الواقع ، والا فلماذا لا تطالب علماء الفيزياء والكيمياء أن يقيموا البرهان على الأهمية الأخلاقية لكهارب الذرات؟لماذا لا تطالب عالم النبات أو عالم الحيوان بأن يتناول موضوعات بحثه بنظرة تتفق مع آمال الانسان فى دنيا النبات ودنيا الحيوان ؟ لا ، ان النظرة العلمية الموضوعية الناضجة هى تلك التي لا تمزج بين « الواقعة » وبين ما يشعر به الانسان نحوها ، وبمثل هذه النظرة الناضجة نظر أبو العلاء فاذا هو يقرر أن لا جدوى — من حيث تغيير الواقع — من أن ينوح باك أو أن يترنم شاد ، واذا هو يقرر أن لا فرق من حيث تغيير الواقع — بين أن يكون الصوت المسموع بكاء أم غناء ، واذا هو أخيرا يقرر الشبه التام — من حيث القدرة أو العجز عن تغيير الواقع — بين صوت النعى وصوت البشير .

هى لحظة عشتها مع الماضى ، فاذا هذا الماضى منسكب فى حاضرى انسكابا هدم حواجز الزمن بينى وبين السلف ، وهكذا — فى ظنى — يتحقق الربط المنشود فى ثقافتنا بين عصرية وتراث . .

رجل الفكر ومشكلات الحياة

هنالك نفر من الشباب الكاتب،لا يعجبهم العجب ولا الصوم في رجب ، الا ان تكتب لهم على نحو ما يكتبون ، وأن تذهب معهم في مذاهب الفكر كما يذهبون ؛ ولست أدرى كيف تصطدم الفكرة بالفكرة ليولد الصدام فكرة أعلى واكمل ، اذا لم نختلف في الرأى ووجهات النظر ؟ ان كل ما يطالب به الكاتب هو أن يكون مخلصا لنفسه أمينا على فكرته ، وقصاراه أن يبسط الفكرة بكل ما وسعه من وضوح وايضاح وفهم وافهام ، ولا عليه بعد ذلك أن تقع الفكرة من قارئها موقع القبول ، بل لا على هذا القارىء نفسه اذا هو لم يقرأ ما يتفق مع هواه ، والا لما أحدثت القراءة في نفسه حوارا داخليا وفاعلية منتجة ، شريطة الا يكون مصدر الاختلاف بين الكاتب والقارىء اختلافا في معانى الألفاظ التى يستخدمانها،لأنه لو حدث ذلك لكان أحدهما في واد والآخر في واد ، لا يلتقيان ولا يتصادمان ، اذا قال أولهما : هذا ثور ، أجابه الثانى : اذن فاحلبوه ! لأن الثور عنده يعنى البقرة ، فلا المتكلم الأول قد أفهم ولا السامع قد فهم عنه ؛ أما ان يتفق المتحدثان ــ أو الكاتب وقارئه ــ على أن اللفظة الفلانية تعنى كذا وكذا من العناصر التى تدخل في مكونات الشيء الذى جاءت تلك اللفظة لتسميه ، ثم أن يختلفا بعدئذ على الحكم الذى ينتهيان اليه بالنسبة الى ذلك الشيء المطروح أمامهما للبحث والنظر ، فليس في مثل هذا الاختلاف بأس ولا ضرر ، بل ان فيه لخيرا ونماء ، لأنه اختلاف قمين ــ مع المحاورة والجدل ــ أن يجمع المختلفين على رأى مشترك .

انني لو سئلت : ماذا ترى من الفوارق التى تميز كاتب اليوم من كاتب الأمس ؟ لجاءتنى الاجابة مسرعة بأن أول ما يميزهما من

فوارق هو أن كاتب اليوم الصق من زميله بالخبرة الحية ، كانما هو قد وضع أصابعه على عروق الحياة ليتحسس نبضها،ولاعجب أن رأينا كاتب اليوم يلجأ الى القوالب الأدبية التى من شأنها ان تجسـد الحياة بشخوصها الناطقة المتحـركة ، وأعنى القصة والمسرحية ، على حين أن كاتب الأمس كاد يقصر نفسه على « المقالة » لأن بضاعته التى يعرضها «أفكار» على شيء من التجريد قليل أو كثير ، وكل ما تتطلبه الأفكار من باسطها هو أن يتناولها بالتحليل والتوليد حتى ينكشف مضمونها وفحواها ؛ فلئن رأى كاتب اليوم نفسه مضطرا الى الخوض فى مواكب الناس الأحياء ليرى ويسمع ويحس ويتأثر ثم يخلو الى نفسه ساعة ليصور ما قد رأى وسمع وأحس ، فان كاتب الأمس كان فى مستطاعه الا يبرح غرفة مكتبه ، مراجعه على رفوفها،والمصباح أمامه ، فليأخذ فى القراءة والمراجعة، حتى اذا ما وقع على شيء يستحق أن يعرض على الناس ، كانت له القدرة على عرضه فى مقالة يكتبها أو سلسلة مقالات تستوعب الموضوع اذا اتسعت رقعته وتباعدت أطرافه .

فاذا قلنا عن رجل اليوم انه « كاتب » بالمعنى الأدبى الخالص لهذه الكلمة ، كان الصواب أن نقول عن رجل الأمس انه « قارىء » ما دامت كتابته عرضا لمادة قرأها وأراد لغيره أن يقرأها معه .

لكن هذه التفرقة لا تنصب الا على اديب القصة والمسرحية من جهة ، وكاتب المقالات التحليلية العقلية من جهة اخرى ، عـلى اساس ان الأول له السيادة اليوم ، والثـانى كانت له السيادة أمس ؛ فها هنا يجوز القول عن أديب اليوم أنه ــ فى المحل الأول ــ ينصت الى احاديث الدار والدوار والمصنع والطريق ، فى الوقت الذى كان فيه كاتب الأمس يرجع الى الكتاب والندوة وقاعة الدرس وعزلة التأمل ، كما يجوز كذلك أن نقول عن أديب اليوم انه يمس « مشكلات الحياة » فى حضورها المباشر ، لأنها مشكلات عمليـة تجرى من حولنا يوما بعد يوم وساعة فى اثر ساعة ، وعن كاتب الأمس انه كان يتعرض لمشكلات فكرية مجردة بعدت صلتها المباشرة عن واقع الحياة الجارية ؛ بل ان رواد الأدب القصصى والمسرحى فى جيلنا الماضى ــ وهم انفسهم الذين ما تزال لهم الريادة فى القصة

وفى المسرحية بين أدباء اليوم ــ كانوا بالأمس يكتبون القصة أو المسرحية فيما لم يكن يتصل بالحياة الجارية من قريب ، ثم أصبحوا اليوم يكتبون وفى أذهانهم مشكلات الحياة اليومية كما تلمسها الأصابع وتبصرها العيون .

لكن هل يعنى ذلك كله أن يوم الناس هذا قد خلا من كاتب المقالة العقلية التحليلية التى تتناول موضوعاتها تناولا مجردا ، يعمم القول ولا يخصصه ، ويبعد بالتجريد وبالتعميم عن المشكلات الحية كما تقع فى المنزل والمصنع والطريق ؟ كلا بل مثل هذا الكاتب موجود ــ كما كان موجودا بالأمس ــ لأن وجوده محتوم بحكم وجود « الأفكار » التى تريد التحليل والتوضيح .

والخلاصة التى نريد أن نكتبها بالأحرف البارزة لتظهر للأعمى وللأعشى وللمبصر على حد سواء ــ قبل أن نمضى فى الحديث ــ هى اختلاف طريقتين فى تناول المشكلات:طريقة «الأديب»وطريقة « المفكر » ؛ فبرغم أن الأدب الخالص قد يجسد فكرا فى ثناياه ، وأن الفكر قد يصاغ فى عبارة لها جمال الأدب وخصائصه ؛ الا اننا اذا ما تطرفنا هنا وهناك لنميز بين الطرفين ، رأينا أنه حتى لو جعل كل منهما « مشكلات الحياة » المباشرة موضوعا له ، لكان لكل منهما طريقته الخاصة .

فالأدب تجسيد لما يجرده الفكر ، والفكر تجريد لما يجسده الأدب ؛ على أن الأدب والفكر كليهما اذ يجيئان على مستوى رفيع ــ لا يجعلان من « مشكلات الحياة المباشرة » ، موضوعا لهما ، لأن ذلك متروك للصحافة ولأصحاب التخصصات العلمية ؛ فأما الأدب فيعالج تلك المشكلات بطرائقه الرامزة الخفية،وأما الفكر فيعالجها بالتحليل والتعليل اللذين من شأنهما أن يطيرا عن أرض الواقع المباشر الى سماء التجريد .

لكن هنالك نفرا من الشباب الكاتب ، لا يعجبهم العجب ولا الصوم فى رجب ،لأنهم فى اللحظة نفسها التى يكرسون أنفسهم فيها « للفكر المجرد » يسوقونه فى مقالات قصيرة أو طويلة ، ويضطرون ــ شأنهم فى ذلك شأن عباد الله المفكرين ــ أن يعلوا

عن تفصيلات المشكلات كما هى واقعة ، اقول انهم فى تلك اللحظة نفسها ، يوجهون اللوم لغيرهم من رجال الفكر ، على تقصيرهم فى تناول « مشكلات الحياة » ؛ وهل تكون للكاتب قيمة الا بمقدار ما يواجه بفكره تلك المشكلات ؟ هكذا يقول شبابنا الكاتب الغاضب، ولست على يقين من انهم اذ يقولون ذلك قد وقفوا لحظة ليسألوا انفسهم : الى أية صورة تئول مشكلات الحياة عندما تصبح موضوعات للنظر عند رجل الفكر ؟ اذ يجوز أن تبعد الشقة ــ فى الظاهر ــ بين ما يتداوله المفكرون فى عصر من العصور من ناحية ، وما يعانيه الناس ويكابدونه فى ساحات الأخذ والعطاء واسواق البيع والشراء من ناحية أخرى ، على حين يكون الطرفان ــ فى حقيقة الأمر ــ على صلة وثيقة أحدهما بالآخر ، برغم اختلاف الصورة فى حالة الفكر عنها فى حالة الواقع بتفصيلاته وكثرة عناصره المتشابكة .

ان « الحياة » التى يريد شبابنا الغاضب أن نقصر الفكر والكتابة على « مشكلاتها » لا تجىء فى واقع الامر الا مجسدة فى « أحياء » كلهم أفراد ، يلتقون أو يفترقون على صور واشكال لا سبيل الى حصرها ؛ أعضاء الأسرة الواحدة ، والعمال فى المصنع ، والركاب فى سيارة أو قطار ، ومجموعة الناس فى السوق ، والطلاب اجتمعوا فى غرفة الدراسة وهكذا وهكذا ، على أن هؤلاء الأفراد ، اذ يجتمعون قد تتفق بينهم الأهداف والأساليب واذن فلااختلاف، أو قد لا تتفق فيقع الصراع اما على الهدف ماذا يكون ، واما على الوسيلة كيف تكون .

وانى لأتصور « المشكلات » التى قد تقع الناس فى حياتهم على نوعين رئيسيين ، ثم يعود أحد هذين النوعين فينشعب شعبتين: فأولا قد تكون مشكلات الناس « خاصة » وقد تكون « عامة » ، ولا أحسب الشباب الكاتب الغاضب الذين يحثوننا على تناول « مشكلات الحياة » دون سواها ، لا أحسبهم يريدون منا أن نعالج بمقالاتنا مشكلات الناس الخاصة لنعرضها على الملأ ــ رضى أصحابها او كرهوا ــ فنعرض للزوج وقد اختلف مع زوجته على شأن من شئون الحياة ، أو نعرض للجار وقد اعترك مع جاره ،

فتلك ـ على أبعد الفروض ـ صور مما قد تسرع اليه صـــحافة الخبر حين تكون الصحافة لاهية فى أمة عابثة . وهى نفســـها المشكلات التى اذا مستها أصابع الفن بسحرها حولتها الى أدب من مسرحية وقصة ، وفى كلتا الحالتين لا يكون لرجل الفكر ـ من حيث هو كذلك ـ شأن بها فى حد ذاتها ؛ وأما المشكلات العامة التى تمس أبناء الانسانية كلها ، أو أبناء الوطن الواحد جميعا ، أو مجموعات ضخمة من هؤلاء وأولئك ، فهى التى تنشعب شعبتين : احداهما مشكلات هى من شأن البحوث العلمية المتخصصة وحدها ، لأنه لا حيلة « للفكر » بمعناه الأعم حيالها ، فماذا يصنع رجل الفكر فى مواجهة الأمراض المتوطنة ؟ ماذا يصنع فى توسـيع الرقعـــة الزراعية ؟ ماذا يصنع فى تحسين الطرق واقامة الجسور ؟ لا شىء ؛ واذن فأحسب أن الشباب الـكاتب الغاضب لا يريدون منـــا أن نعالج أمثال هذه المشكلات ؛ واذن فقد بقى نوع واحد هو الذى يجوز ، بل يجب أن يتناوله رجل الفـكر بكل ما أوتيه من قدرة على التحليل والتعليل والحل ، وهو المشكلات التى تكون عامة من جهة وتنصب على علاقات الناس بعضهم ببعض من جهة أخرى، فماذا تكون العلاقة الصحيحة بين المواطن ومواطنه ؟ بين المحـكوم وحاكمه ؟ بين المتعلم ومعلمه ؟ ماذا تكون العلاقة بين الفرد الواحد وبقية الأفراد ؟ بين الأمة الواحدة وبقية الأمم ؟ وهكذا وهكذا .

أن هذه العلاقات الانسانية كلها تتمثل فى مواقف الواقع المحسوس ، اما على صورة حسنة أو على صورة رديئة ، لـكن رجل الفكر اذ يتناولها يكاد لا يقف الا لحظة قصيرة عند ما قــد وقع منها بالفعل ، ليجاوزه الى ما وراءه من مبادىء ليقبل بعضها ويرفض بعضها ، غير أنه اذ هو بازاء مناقشة المبادىء المجردة تراه وقد بعد عن أرض الواقع بعدا يوهم المشاهد المتعجل أنه ـ اى رجل الفكر ـ قد شطح مع الخيال الى أبراج عالية لا يكاد يسمع منها انات المعذبين الذين يعانون فى حياتهم مشكلاتها ويكابدون لزماتها ، انتظارا للفرج يأتيهم من حيث لا يعلمون .

تعالوا نطف بأبصارنا فى تاريخ الفكر، لنرى كيف كانت وقفات المفكرين بازاء مشكلات حياتهم ؟ لعلنا نهتدى الى الوقفة الصحيحة ،

حتى لا يلوم أحد منا أحدا على أنه يبلبل خواطر الناس دون أن يعالج لهم مشكلات الحياة التى يريدون لها حلولا على أيدينا .

هذا هو شيخ الفلاسفة سقراط يواجه مشكلة من أعوص « مشكلات الحياة » - وأعنى بها طريقة التوفيق بين واجب المواطن الصالح فى اطاعة قانون دولته ، وواجبه - فى الوقت نفسه - فى نقد تلك القوانين ومحاولة تغييرها اذا وجد فيها مواضع نقص وضرورة تغيير ؛ فهل يلجأ المواطن فى ذلك الى التماس المؤامرات أو اصطناع وسائل العنف ؟ أو هل يظل المواطن مطيعا للقانون حتى يتمكن من اقناع مواطنيه بالحجة العقلية ليغيروا من أوضاعهم مايراه معيبا فاسدا ؟

تناول سقراط هذه المشكلة الحية التى مست حياته هو مسا مباشرا ، ذلك أنه وهو فى سجنه ينتظر الموعد المحدد لموته بجرعات مسمومة - كما حكم عليه رجال القضاء - جاءه تلميذه الغنى أقريطون يعرض عليه الفرار من الدولة وقوانينها الجائرة ، بعد أن أعد له الطريق برشوة الحراس ، لكن سقراط - رجل الفكر - سرعان ما أسقط من الموقف تفصيلاته التى هو جزء منها ، وارتفع بالمشكلة الى مستواها المجرد المطلق ، الذى يصلح للانسان كائنا من كان ، مهما يكن مكانه وزمانه ، فانتهى به التفكير الى أنه لا مناص للمواطن من اطاعة قانون دولته الى أن يتاح له تغييره اذا استطاع بالحجة والاقناع ، وفى محاورة أقريطون الجميلة الرائعة ، التى تصلح الى يوم الناس هذا أداة فكرية رادعة لمن يدبرون وسائل العنف للحصول على ما يريدونه لأنفسهم من أوضاع أمتهم ، فى هذه المحاورة الجميلة الرائعة ، يتخيل سقراط قوانين الدولة وقد تجسدت أمامه تسائله وتحاسبه اذا هو فر من وجهها ، كيف يجوز له أن يتمتع بحماية القوانين ثم يخونها ويخرج عليها غدرا ؟ وهل تظل للدولة قوائمها ودعائمها اذا لم تعد لقوانينها قوة واذا قابلها الأفراد بالعصيان كلما حكمت عليهم بما لا يحبون ؟

ها هنا كانت « مشكلة الحياة » خاصة برجل واحد فى موقف واحد ، لكنها تحولت عند رجل الفكر الى مشكلة عقلية نظرية

صرف ، حتى لينسي قارىء المحاورة أن البحث قد بدأ خاصـا بشخص معين فى موقف معين ، لأن هذا القارىء سيرى الماثل أمام عقله قضية عامة عن موقف المواطن كائنا ما كان موطنه - تجـاه قوانين دولته التى قد لا يكون راضيا عنها .

ونسوق مثلا آخر من الفكر العربى القديم ، فقد اعترضت رجال الفكر عندئذ المشكلة نفسها التى تعترضنا اليوم - وهى كذلك من صميم « مشكلات الحياة » - وهى : هل نأخذ عن ثقافة اليونان أو لا نأخذ اكتفاء بثقافتنا المنبثقة من ظروفنا الخاصة ؟ كان السؤال عندئذ - كما هو اليوم - حادا يتطلب الجواب الحاسم، لأنهم كانوا يجتازون عصرا - كعصرنا - تتدفق فيه التيارات الثقافية من كل صوب ، وبخاصة فى ميدان التفكير الفلسفى ، فعلى أية صورة تشكلت المشكلة عند المفكرين ؟

انها ما لبثت أن اتخذت صورا مرسومة بالطابع النظرى العقلى الذى ربما أنساك كيف بدأت ، لأنك ستحصر النظر فى موضـوع البحث النظرى وكأنه هو الموضوع ، فها هما ذان رجلان يجتمعان فى حضرة الوزير ابن الفرات (فى منتصف القرن العاشر الميلادى) وهما أبو سعيد السـيرافى الذى لم يـكن يؤمن بضرورة النقل عن ثقافة اليونان ، وابو بشر متى الذى كان يرى الا مندوحة عن ذلك، فبدأت بينهما منافشة عن المنطق الأرسطى لدى كان أبو بشر متى من علمائه : هل ينفع المتكلم باللغة العربية فى شيء ؟ ولم يكدأبوبشر يقول عن ضروره هذا المنطق اليونانى للانسان بغض النظر عن لسانه ، لانه « آلة من آلات الكلام يعـرف بها صحيح الكلام من سقيمه ، وفاسد المعنى من صالحه ، كالميزان ، فانى أعرف به الرجحان من النقصان » حتى طفق السيرافى يتدفق حججا يقيمها على أن للغة العربية خصائصها المميزة ، وصـحة الـكلام مرهونة بالاعراب من حيث اللغة ، وبالعقل من حيث المعنى ، ودراسـة المنطق الصورى لا تغنى أحدا عن التجربة الواقعية الفعلية بحقائق الأشياء المرتبط بعضها ببعض بتلك الصور التى يدرسها المنطق ؛ وتشبيه المنطق بالميزان ناقص لأن من الأشياء مالا يوزن بميزان، فاذا كان المنطق الأرسطى ملزما لاحد فهو ملزم للمتـكلم باللغـة

اليونانية التى على أساس تراكيبها قام ذلك المنطق ، واختلاف اللغات بعضها عن بعض يقتضى حتما أن تكون هناك صور مختلفة فى تركيب اللفظ الذى يعبر عن معنى معين ، والمعانى لا تكون يونانية ولا عربية انما هى انسانية عامة .

هكذا تمضى المناقشة بين الرجلين ، على نحو لو كان قد سمعه واحد من شبابنا الكاتب لغضب متسائلا : ما هذا النقاش النظرى الذى لا يطفىء ظمأ الظمآن ولا يشبع جوع الجوعان ؛ لماذا لا تصبان اهتمامكما على « مشكلات الحياة » ؟ !

الى أن ينبهه صديق هادىء بأن الجذور التى انبثق منها مثل هذا النقاش النظرى ، هى من صميم مشكلات الحياة ، لأنها تمس المصادر التى يجوز أو لا يجوز للناس أن يغترفوا منها الفكر والثقافة .

* * *

واختر ما تشاء من أمثلة لرجال الفكر فى عصرنا ، اختر مثالك من فلاسفة الوجودية فى فرنسا ، أو من فلاسفة التحليل فى انجلترا ، أو من فلاسفة البرجماتية فى أمريكا ، أو من فلاسفة المادية الجدلية فى روسيا ، تجدك أمام نقاش نظرى مجرد، لا يذكر لك شيئا عن زيد فى حقله وما يلاقيه هناك من مشكلات فى رى الأرض وحرثها ، ولا يذكر لك شيئا عن عمرو فى مصنعه وما يعانيه هناك من طرق الحديد وتشكيل القضبان ، لكنه نقاش اما يغوص بك فى اغوار عميقة من النفس الانسانية ليظهر ما كمن فيها من عوامل القلق والحيرة ، لا نفس زيد ولا عمرو ، لكنها « النفس » بمعناها المجرد المطلق ، واما يدخلك فى دقائق جملة لغوية يحلو لرجل الفكر ان يحللها ليضع تحت المجهر طرائق الناس فى لفتات تفكيرهم كيف تكون ، واما يرد لك كل شىء فى حياتك الى واقع مادى يتسلسل سيره فى حلقات متتابعة من التطور النامى ؛ ولن تجد فى أية حالة من هذه الحالات أن « مشكلات الحياة » من أخذ وعطاء وبيع وشراء وطعام وشراب وثياب ومسكن قد حلت صعابها لا كثيرا ولا قليلا ، لأن الذى يحل هذه الصعاب هم أصحاب التخصصات العلمية فى

الزراعة والصناعة وتبادل السلع ونسج الأقمشة وبناء البيوت ، لكنها ــ برغم ذلك ــ مناقشات ينفذ أصحابها من خلال المشكلات الراهنة الى الأسس والمبادىء التى اندست فى طواياها ، لنعود هابطين مرة أخرى من تلك الأسس والمبادىء الى أرض الواقع فاذا هو مفهوم واضح ، فنزداد بحياتنا وعيا ونزداد لمشكلاتها ادراكا .

وبعد هذا كله فانى أقرر أن رجل الفكر ملتزم أمام نفسه وأمام الناس ؛ ملتزم بماذا ؟ انه ملتزم بالخوض مع الناس فى مشكلاتهم، ولكن ذلك يتم له بطريقة « المفكر » لا بطريقة « الأديب » ولا بطريقة « العالم المتخصص » ولا بطريقة الصحفى الذى ينقل الخبر عن الشيء كما وقع ، فلكل من هؤلاء طريقته ازاء المشكلة الواحدة ، ومن الخير أن يلتزم كل منهم الطريقة التى يحسن أداءها ، وقد يجتمع أكثر من طريقة واحدة فى شخص واحد موهوب ، فتراه يتعرض للمشكلة على صورة معينة هنا وعلى صورة معينة هناك ، كما يحدث لسارتر ــ مثلا ــ أن يعالج مشكلة ما بالفكر المجرد حينا ، وبالقالب المسرحى حينا آخر .

كل هؤلاء يلتزمون « الحق » ، لكن معيار الحق متعدد الصور بتعدد طرائق القول ، فلئن كان الحق عند الصحفى ــ وهو ينقل للناس خبرا عن مشكلة من مشكلات الحياة الجارية ــ هو أن يرسم صورة كلامية دقيقة التطابق مع تفصيلات الحادث كما وقع ، فان الحق عند الأديب ــ وهو يعرض للمشكلة عينها فى قصة أو مسرحية ــ هو أن يجيد تصوير أشخاصه فى تفاعلهم حتى ولو لم يلتزم ، بل لا ينبغى له أن يلتزم تفصيلات الواقع كما وقع، والحق عند العالم المتخصص وهو يخطط للمشكلة حلا ، هو نجاح التطبيق ، وأما صاحبنا المفكر فصورة الحق عنده هى دقة التحليل أو سلامة التعليل الذى يستطيع بهما أن يجاوز حدود الواقع الى حيث المبادىء الأولى التى على أساسها وقعت أو الى حيث النتائج القريبة والبعيدة التى عساها أن تترتب على تلك المشكلة .

خذ مثلا هذه المشكلة التى أعدها من أعقد مشكلات حياتنا

الاشتراكية الجديدة ، واعنى مشكلة التوازن بين احتفاظ الفـرد بكيانه المستقل المسئول وبين ضرورة أن يكون هذا الفرد عـــلى صلات وثيقة بينه وبين سائر المواطنين ، بحيث ينصهر معهم فى مجموع واحد متصل ؛ وسل نفسك : كيف يمكن لرجل الفكر أن يتناول هذه المشكلة اذا هو قصر نفسه على ظواهرها البــادية فى حياة الناس اليومية ، دون أن يتعمقها الى أصولها وجذورها التى ربما ارتدت الى الحياة القبلية الأولى ، ذلك أننا اذ نلاحظ سهولة أن ينصهر الفرد منا في أسرته، نلاحظ أيضا الى جانب ذلك صعوبة أن ينصهر ذلك الفرد نفسـه فى مجموعة المواطنين من عرفهم منهم ومن لم يعرفهم على حد سواء .

أفان فلسفنا الموضوع وشرحنــا كيف تتحقق ذاتية الشيء ـ أى شيء ـ بوجوده وبصفاته وبعلاقاته مع سائر الأشياء ، وأخذنا نوغل فى الجانب الصورى الخالص ، الذى يبين أن الكائن الواحد محال تعريفه الا بربط الصلة بينه وبين سواه ، أقول أفان فعلنــا شيئا كهذا قيل لنا : على رسلكم ، واحصروا أنظاركم فى مشكلات الحياة ؟ ـ ذلك هو ما يطالبنا به نفر من الشباب الكاتب !

ضمير الكاتب ودستور المثقفين

ضمير الانسان ـ كاتبا أو غير كاتب ـ هو ما يضمره فى دخيلة نفسه من مبادىء يستخدمها فى التمييز بين الطيب من سلوكه والخبيث ؛ ولندع رجال الفلسفة يختلفون فيما بينهم على مصدر تلك المبادىء : من أين جاءت ؟ أهى نابعة من فطرة الانسان من حيث هو انسان ذو طبيعة خاصة ، أم هى ما بثه المجتمع فى أفراده من معايير ، وجدها على طول السنين صالحة لبقائه ؛ أقول : لنترك رجال الفلسفة يختلفون فيما بينهم على الضمير كيف نشأ ، وحسبنا أنهم متفقون جميعا على وجود طائفة من مبادىء مكنونة مطوية بين الجوانح ، توحى الى صاحبها بما ينبغى فعله فى كل موقف معين ، فاما استمع صاحبها اليها فهدأت نفسه واستراح ، واما عصيها فتمزقت نفسه بين باطن وظاهر .

لكن هذا القول اذا صدق على كل انسان مرة ؛ فهو يصدق على الكاتب ألف مرة؛لأن الكاتب بحكم وصفه هذا لا يكتم ما بنفسه فى صدره ، بل يخرجه فى كتابة تصل الى أى عدد شئت من الناس ، بحسب ما يكون لهذا الكاتب من جمهور قارىء ؛ ان الكاتب لا يكتب لنفسه ، والا لاكتفى بالتأمل الصامت ـ هذه حقيقة واضحة بذاتها ، لا تحتاج الى برهان يؤيدها ؛ وانما جاء وضوحها الذاتى هذا من أن كلمة « كاتب » لا يتم معناها الا بما يضايفها ، وهو « القارىء » ؛ شأنها فى ذلك شأن كلمات كثيرة اخرى ؛ فهل تتصور « والدا » بغير ولد ، أو «معلما» بغير متعلم ، او « حاكما » بغير محكوم ؟ لا ، وكذلك لا يكون كاتب بغير قارىء ـ موجود بالفعل أو بالامكان ـ واذا كان هذا هكذا ، فقد أصبح واضحا أن ليس من حق الكاتب أن يكذب فى الرسالة التى يريد

نقلها الى قارئه ؛ الكاتب « متكلم »يثبت كلامه على الورق ؛والقارىء سامع ، والغرض فى المتكلم أنه ينقل الى سامعه نبأ جديدا ، أو رأيا يراه ، واذن فالواجب الخلقى يقتضيه أن يكون صادقا فيما ينقله ـ لا اقول أن يكون مصيبا ، لأنه قد ينقل ما هو خطأ بالنسبة الى الحقيقة الخارجية ، لكنه عند نقله لم يكن يعلم عن تلك الحقيقة الخارجية الا ما كان قائما فى اعتقاده ـ فليس على « المخطىء » فى الرأى حرج ولا ضير ، لكن الحرج كل الحرج والضير كل الضير على « الكاذب » الذى يقول بظاهر لفظه ـ منطوقا او مكتوبا ـ مالا يعتقد هو فى صوابه ، وذلك هو الضمير وما يمليه على صاحبه.

ليكن الكاتب من أى طراز شئت ، ليكن كاتب قصة أو مسرحية ، ليكن شاعرا أو شارح فكرة أو صاحب رأى ، فهو فى كل حالة ، وفى جميع الحالات ، مطالب بالصدق ليتسق ظاهر لفظه مع باطن ضميره ؛ وما أصدق الذى قال ان « لسان الفتى نصف ، ونصف فؤاده ـ أما اللسان فهو النصف الخارجى الظاهر، الذى يتمثل فى نطق المتكلم وفى كتابة الكاتب ، واما الفؤاد فهو النصف الداخلى الذى نضمر فيه ما نضمره من مبادىء وأفكار؛ وكمال المرء هو فى مطابقة النصفين ، الباطن منهما (= الضمير) والظاهر (الكتابة والكلام وسائر أنواع السلوك) ـ لأنه لا يبقى بعد أن تختلج فى فؤادك الفكرة ثم تصدق فى التعبير عنها ـ لا يبقى بعد ذلك « الا صورة اللحم والدم » التى يقيمها رغيف خبز وجرعة ماء .

فاذا سألتنى : هل يكون لرجال الفكر والأدب والفن دستور يلتقون عنده جميعا ، على اختلاف ما بينهم من وسائل التعبير ، وعلى تباين ما تضطرب به أنفسهم وقلوبهم وعقولهم من مشاعر وأفكار ؟ أجبتك : نعم ، يكون لهم دستور ذو مادة واحدة هى أن يصدر كل منهم عن ضميره صدورا صادقا أمينا ، فيخلص لنفسه وللناس ؛ انك اذا طالبت الكاتب أو الفنان الا يخرج من ذات نفسه

الا مايتفق مع اهوائك ، كنت كمن « صادر على المطلوب » (فى لغة المناطقة) لأنك عندئذ كمن يعلم النتيجة قبل مقدماتها ، وكمن يرى النهاية قبل الطريق اليها ؛ واذن فما جدوى أن يكتب لك كاتب اذا كنت تعلم مقدما ما لابد أن ينتهى اليه من نتائج ؟ ان الأصل فى الكتابة - بل وفى الكلام بكل أنواعه المفيدة - أن يحمل اليك جديدا لم تكن تعلمه قبل القراءة أو قبل الاستماع الى حديث المتحدث ، ومعنى ذلك كله - مرة أخرى - أن دستور المفكر والفنان الذى لا فكاك منه ، هو صدقه مع نفسه ومع الناس ، على اختلاف معنى « الصدق » فى مجالى « الفكر » و « الفن » مما لا مجال لتفصيل القول فيه الآن ، لكن القاسم المشترك الأعظم فى حالات الصدق كلها ، هو التطابق بين طرفين ، أحدهما داخلى وهو « الفكرة » أو « الرأى » أو « الشعور » أو ماشئت من هذه المضامين ، والآخر هو القول الذى جاء ليصوره ؛ وأما انطباق هذا القول على الموقف الخارجى أو عدم انطباقه فأمران داخلان فى باب الصواب والخطأ الذى يمكن فيه رد الخطأ الى صواب ، دون أن يكون فى الأمر ما يمس أخلاق الكاتب أو الفنان ، أعنى : دون أن يكون فيه ما يخدش ضميره .

وأقول ذلك تمهيدا لاثبات خواطرى التى خطرت بمناسبة ما طرحته مجلة « الاشتراكى » فى عددها الحادى والعشرين ، الصادر يوم السبت ١٣ نوفمبر ١٩٦٥ ، أمام المثقفين جميعا ليكون موضوعا للمناقشة ، وهو أن يكون لهم دستور قوامه جملة مبادىء اقترحتها احدى اللجان المتخصصة فى أمانة الدعوة والفكر الاشتراكى .

وينقسم المعروض قسمين رئيسيين ، أحدهما للمبادىء العامة ، والآخر لمشكلات التطبيق ، وسأكتفى هنا بذكر ما قد عن لى من ملاحظات عن « المبادىء » الأحد عشر ، تاركا ما قيل عن مشكلات التطبيق الى فرصة أخرى .

كانت الاشارة دائما الى الفن والأدب ، ولم ترد اشارة واحدة الى « الفكر » الذى يتناول القضايا بالتحليل والنقد والعرض والشرح ، والذى يقدم الراى الجديد فيما ينبغى تغييره من أوضاع الحياة ، أو ما ينبغى اضافته أو حذفه ، وكيف يكون ذلك ومتى ؟ وميثاقنا الوطنى مثل لهذا النوع من « الفكر » وهذا البيان نفسه المعروض للمناقشة ضرب من ضروب « الفكر » فليس هو بالقصة ولا بالمسرحية ولا بقصيدة شعر ، والنقد الأدبى والفنى « فكر » والفلسفة « فكر » والاقتصاد والاجتماع « فكر » ، فهل يراد بالدستور ألا يشمل الكتابة التى تدخل فى هذه الأبواب ؟ أغلب ظنى أن الحذف هنا غير مقصود ، لأن الغاية ـ كما جاء فى العنوان الكبير الذى صدر به البيان المنشور ـ هى « وحدة فكرية للمثقفين » وأصحاب « الفكر » هم بغير شك من هؤلاء المثقفين الذين تراد لهم الوحدة ؛ واذن فلنفترض أن البيان حين أخذ يكرر الاشارة الى « الأدب والفن » كان مراده أن يتضمن معهما بقية ضروب النشاط الفكرى ، التى قد تجعل وسيلتها المقالة أو الكتاب أو الحديث أو الندوة أو ما يجرى مجراها من وسائل الاتصال بين صاحب الفكرة وقرائه أو المستمعين اليه ، وربما جاز لنا أن نستثنى العلماء المتخصصين فى علومهم ، لأن العلم الأكاديمى المتخصص ـ وان يكن فكرا ـ الا أنه لا يدخل فى مفهوم « المثقفين » الذين نقصد اليهم بالدستور المقترح ، اذ لا محل لاضافة الباحث فى الجيولوجيا أو فى الكيمياء أو فى التشريح الى جماعة « المثقفين » بالمعنى الذى نريده ليشمل رجال الأدب والفن والفكر الذى ينصب على صور المجتمع وما يتصل بها من روابط وعلاقات ، وما تقاس به من قيم وما ترمى اليه من غايات وأهداف .

الاحظ أن المبداين (١) و (٢) هما أقرب الى « النداء » الموجه الى أولى الأمر ، منهما الى « المبادىء » يتعاهد عليها المثقفون فى نشاطهم ؛ فالمبدأ الأول يقرر أن الأدب والفن ضروريان للثورة ؛ ولذلك لا ينبغى أهمالهما ؛ والمبدأ الثانى يطالب بأن ينظر الى

« الثقافة » على انها « خدمة » لا على انها « سلعة » يطلب من ورائها الربح .

الا أن أصـحاب البيان ، كأنما ارادوا أن يطمئنوا القائمين على خزانة الدولة على أموالهم ، اضافوا الى المبدأ الثانى اضافة يقررون بها شيئا هو ابعد شيء عن اتفاق المثقفين ، وذلك أنهم قرروا أن الفن والأدب الجيدين الرفيعين من شـأنهما حتما ان يجتذبا انتباه الجماهير واقبـالهم ، وبالتـالى يزداد الشراء ، فتزداد الحصيلة النقدية ، فلا تضيع على الدولة أموالها « هـذه النتيجة الأخيرة من عندى ، وليست مذكورة بنصها فى البيان » — فها هنا لا يكون اتفاق بيننا جميعا على الرأى ، ما لم نحدد المعنى المقصود بكلمة « الجماهير » ؛ ذلك لأنه ممـا لا جـدال فيه أن « جمهور » القراء — واتعمد ذكر الكلمة على هذه الصورة بدل كلمة « الجماهير » — أقول ان « جمهور » القراء على درجات متفاوتة من التحصيل ومن الاهتمامات الثقافية ؛ فهنالك قاعدة واسـعة عريضة من المواطنين بينها قدر مشترك من الثقافة الأولية ، كما أن هنالك قمة ضيقة الدائرة ، لها حظ موفور من الثقافة العليا ، وحتم على من يخططون للثقافة فى بلادنا الا يغفلوا عن « الجمهور » بكل درجاته الثقافية ، وبكل اهتماماته ، ومن هذه الاهتمـامات ما يشترك فيها عدد ضخم من المواطنين ، ومنها ما ينحصر فى قلة قليلة ؛ واذن فلا مناص من أن تتفاوت دخول المنتجات الثقافية ، فمنها ما هو كفيل بسد نفقاته ومنها ما لابد فيه من التضحيةالمالية من قبل الدولة .

واذا كان لى أن أقترح تعديلا على العبارة الواردة فى المبـدأ الثانى ، واعنى العبارة القائلة :

« وفن رفيع بلا جمهور ليس فنا على الاطلاق ؛ انه فى الغالب فن زائف يتعالى على الناس ... » فاننى أرى أن يزال التناقض اللفظى الكائن فى المقابلة بين « على الاطلاق » و « فى الغالب » لأنه

اذا كان الفن الذى لا جمهور له لا يعد فنا « على الاطلاق » فهو كذلك « على الاطلاق » فن زائف ، ولا يقتصر زيفه على « أغلب » الحالات دون « أقلها » ؛ ولذلك أقترح أن تكون العبارة هكذا :

« وفن بغير جمهور — قل ذلك الجمهور أو كثر — هو فن لا رجاء فيه » فبهذه الصورة تتحقق لى معان كثيرة : (١) التخلص من تناقض القول « بأن فنا رفيعا .. ليس فنا » ؛ (٢) والتخلص من تناقض القول بين « على الاطلاق » و «فى الغالب»؛(٣)والاشارة الضمنية بأن جمهور المستفيدين من النتاج الثقافى قد يكون كثيرا حينا وقليلا حينا آخر ، بحسب الدرجة الثقافية أولا ، وبحسب تنوع الاهتمامات ثانيا ؛ (٤) عدم التورط فى تعريف بعينه من بين التعريفات الكثيرة للفن ؛ فسواء كان الفن هو ما يجد جمهورا أو لم يكن ، فاننا « لا نريد » الا ذلك الفن الذى ينتفع به فريق من المواطنين مهما يكن عددهم .

يشترط المبدأ الثالث أن تكون « حياة الناس فى بلادنا » هى منابع الفن ، ولهذا يلزم « الكتاب والفنانين الذين يبحثون عن جوهر بلادنا ، وروح شعبنا الحقة أن يعيشوا بين الجماهير .. » .

فأولا — لست أدرى لماذا تقصر منابع الفن على حياة الناس « فى بلادنا » وكان يكفى أن نقول « حياة الناس » على اطلاقها ، لأن الكاتب أو الفنان كثيرا جدا ما يحتاج فى عمله الى مقارنات « بلادنا » بغيرها ليتضح « جوهر بلادنا » بهذه المقارنة نفسها ، وفى ظنى انه كلما قصر الكاتب أو الفنان نفسه على حدود بلاده ، ضاقت أمامه فرصة معرفة بلاده ضيقا شديدا ، وهاكم رجال الأدب والفن عندنا منذ أول القرن العشرين حتى الآن ، منذ محمد عبده الى اى كاتب أو فنان ممن يعيشون معنا اليوم ، فلن تجد بينهم واحدا كان له أثر دون أن يمتد أفقه ليشمل حياة الناس فى بلاده وحياة الناس فى بلاد أخرى ، ليخرج من المقارنة بشىء يفيده ويفيدنا عن حقيقة بلادنا ؛ وحسبى فى هذا المقام أن أقول انه لولا

متابعتنا لتيارات القصة والمسرحية ـ مثلا ـ فى غير بلادنا ، لما ظفرنا بكل ما قد ظفرنا به من قصص ومسرحيات على أيدى أدبائنا من حيث النضج فى الشكل وفى المضمون معا ، ودع عنك ما نستضىء به فى فهم بلادنا نفسها ، من أفكار ومن فلسفات ومن مناهج بحث ، مما يستفيده الباحثون والدارسون لما يجرى فى غير بلادنا .

وثانيا ـ اخشى أن يكون ما يدور فى أخلاد الكتاب والفنانين حين يلتزمون بهذا المبدأ ، هو أن المقصود « بحياة الناس فى بلادنا » هو الجانب المرئى الظاهر من مواضعات العيش ، لأن التوصية الواردة فى المبدأ بوجوب أن يعيش رجال الفن والأدب « فى الريف والحضر والمناطق الصحراوية وعلى شواطىء البحر وفى منطقة البحيرات الشمالية وفى الصعيد .. الخ » اقول أن هذه التوصية قد توهم بأن المقصود هو شىء أشبه بالمسح الاجتماعى لأبناء البلاد فى شتى بقاع سكناهم وأعمالهم ؛ فالمادة المحصلة من مثل هذا المسح الاجتماعى ـ على ضرورتها ـ يقوم بها مختصون من غير رجال الأدب والفن عادة (وبالطبع لا يعنى هذا الا يطلع الأدباء والفنانون على وجوه الحياة فى شتى أرجاء البلاد) لكن الأديب والفنان يأخذ هذه المادة الاجتماعية ـ سواء أكانت من تحصيله هو أم كانت من تحصيل علماء الاجتماع ـ ثم ينفذ خلالها ليتصيد ما وراء السطح الظاهر من أصول وبواعث وقيم ومعايير ، هى التى منها تتكون روح الشعب .

واذن ، فبينما نوجب على الفنان والكاتب أن يبحث عن روح الشعب وجوهره ، لا يقتضى ذلك منا أن نوجب عليه التنقل بجسده هنا وهناك ؛ وهل تنقل على هذا النحو توفيق الحكيم ونجيب محفوظ ليتاح لهما أن يستخلصا كثيرا من العناصر الأساسية فى روح الشعب على الصورة التى وفقا فيها الى تحقيق هذا الهدف ؟ .

يقرر المبدأ الرابع أن « الفن فى جوهره دعوة لشىء ما » ثم

يترك للفنان كامل الحرية فيما يدعو اليه بفنه ، لأن ذلك متوقف على وجهة نظره فيما يحب وما يكره .. والى هنا أجد المبدأ يقاتل فى غير معركة ؛ لأننى أقلب نظرى فى كل ما انتجه رجال الفن والأدب ، لأرى أين يكون الأثر الفنى أو الأدبى الواحد ، الذى نحاربه بناء على هذا المبدأ ؟ فلا اجد شيئا .

لكن عبارة وردت فى غضون العبارة التى صيغ المبدأ بها ، أراها قلقة فى موضعها ، ومتناقضة مع جيرتها ، وتلك هى العبارة التى قيل فيها ان القائلين بأن الفن ليس بذى رسالة يؤديها ، قد يكونون من المغرضين الرجعيين الذين ينادون بالفن الفارغ الخالى من الهدف « لصرف الجماهير عن أهدافها » ـ أنفهم من هذه العبارة الأخيرة أن الكاتب أو الفنان محتوم عليه أن يخدم « أهداف الجماهير » ؟ اذا كان الأمر كذلك ، فهناك اذن تناقض بين هذا القول وقول آخر وارد فى المبدأ ذاته من جهة أخرى ، وهو أن الكاتب أو الفنان حر فى اختيار وجهة النظر التى يدعو اليها ؛ ولو كان لى أن أختار احد النقيضين الواردين فى هذا المبدأ ، لاخترت حرية الانسان الكاتب الفنان فى اختيار ما شاء من وجهات النظر الى الحياة ، ما يحب منها وما يكره .

ويوصى المبدأ الخامس رجل الفن ان يكون عطوفا على الشعب ، والا يقوم اخطاءه ـ التى هى نتيجة مباشرة للظلم والقهر مدى قرون طويلة ـ الا يقوم تلك الأخطاء وأوجه النقص بالتشهير ، ولكن بالعطف والهداية .

انه اذا جاز توجيه مثل هذه التوصية الى من هم غرباء عن الشعب ، فلا يجوز أن يوجه لابن الشعب وربيبه ، ان الكاتب

والفنان لم يهبط على قومه من المريخ ، وليس هو بالذى يجلس متفرجا من خارج ، يشهد أفراد شعبه وهم يتحركون على المسرح ، بل هو واحد منهم،وعلى مسرح واحد معهم؛ان أحدا منا لا يتفرج على أحد ، بل ان جميعنا بحارة على مركب واحد ، تتنوع بيننا الواجبات ، لكن المرفأ المقصود واحد ؛ ولهذا فانى أحس من عبارة هذا المبدأ ظلا من الريبة يلقيها بعضنا على بعضنا بغير جدوى .

فى المبدأ السادس تكرار لما ورد فى المبدأ الثانى ، لكنه تكرار يزيد الخطأ وضوحا ؛ فهو مبدأ يقرر الارتباط القوى بين الفنان وبيئته ــ وجمهور الناس جزء جوهرى من هذه البيئة ــ واذن فلابد ان يخاطب الأديب أو الفنان هؤلاء الناس.الى هنا لا خلاف.

لكن عبارة المبدأ السادس تستطرد لتضع أمامنا مقدمة ونتيجة تنتج عنها فى ظن اصحاب المبدأ ، ولكنها لا تنتج عنها ابدا فى ظننا ؛ وفضلا عن عدم لزومها عن مقدمتها ، فهى كذلك نتيجة تحمل رأيا لا نراه صائبا ؛ أما المقدمة فهى ما أسلفناه من ضرورة ان تكون العمل الفنى عملا اجتماعيا بالاضافة الى كونه فى الوقت نفسه تعبيرا عن صاحبه ؛ وأما النتيجة فهى قولهم : « ولهذا فان الأعمال الفنية التى تخاطب أعدادا كبرى من الناس ، وتحظى برضاهم أو اهتمامهم هى بالضرورة أفضل من أعمال اخرى اقل منها جمهورا » ــ وهذا حكم يتضمن أن العمل الفنى الواحد يخاطب « الجمهور » كله على اختلاف درجاته الثقافية ، فكأنما توفيق الحكيم ــ مثلا ــ يخاطب بمسرحية « أهل الكهف » فلاح الحقل وعامل المصنع كما يخاطب بها جمهور الثقافة الرفيعة؛ فاذا وجدنا مسرحية أخرى له أو لكاتب آخر ، قد لقيت

اقبالا أكثر من الجمهور بكل درجاته الثقافيـــة ، تحتم أن تكون مسرحية أفضل ! نعم أن المبدأ السادس يشترط فى العمل الفنى ذى الجمهور الكبير جودة فنية ، لكننا برغم هذ الشرط المفيد ، نقول انه اذا كان ثمة عملان فنيان ، كلاهما جيد من الوجهة الفنية ، أحدهما يخاطب فئة عالية الثقافة ، والآخر يخاطب فئـة أقل ثقافة وأوســع رقعـة ، فكلاهما يكـون عنـدنا على درجة واحدة من الفضل ، لأن كليهمــا حقق الغرض الذى من أجله أنشىء ؛ ولو لم يكن الأمر كذلك ، لانتفت الحكمة فى أن نخصص فى الاذاعة برنامجا خاصــا ، وفى التلفزيون قنـــاة خاصة ، وفى المسرح مسرحا خاصا ، وفى المجلات والمؤلفات مطبوعات خاصة نريد بها جميعا فئة قد لا تكون كثيرة العدد ، لــكنها بالغة التأثير .

لهذا أقترح فى المبدأ السادس أن نبقى على المقدمة ، وأن نحذف ما زعمناه نتيجة ضرورية لها ، وهو فى حقيقته ليس كذلك .

ست اظن أن ثمة خلافا فى الرأى حول المبدأ السابع الذى يوصى بصيانة التراث الفنى والأدبى الذى استطاع أصـحابه ان يجاوزوا به حدود مصالحهم الشخصية أو الطبقية الى الجانب الانسانى المشترك بين البشر أجمعين .

وكذلك لا خلاف فى الرأى حول المبدأ الثامن لذى يدعو الى ضرورة الاجادة الفنية ، فلا يكون الكم هو مدار انتاجنا ، بل لابد ان يجىء الكيف فى المرتبة الأولى ، حتى اذا ما اتسع نطاق الاقبال عليه بين الجمهور ، كان اقبالا على ثمرات ممتازة تسمو بالانسان روحا وعقلا ؛ ولكننى الاحظ هلهلة فى صيغة هذا المبدأ قد تضيع علينا دقه المعنى المقصود ، كما اننى اخشى ان يكون ثمة تناقضــا

بين مضمون هذه المادة ومضمون المادة رقم ٢ ؛ لأن الضغط هنا واضح على ان العمل الجيد لا يعود بالربح ، وأن هدفنا ليس هو الكسب المادي ، بل هو كسب العقول والأرواح - وهو الاتجـــاه الصحيح ؛ على حين أن المادة رقم ٢ قد يفهم منها أن العمل الفنى يحكم على جودته بسعة الاقبال عليه من قبل الجمهور ، واذن تكون كثرة الاقبال هى الأصل والحكم بالجـودة فرع عنه ، أى أن الحكم بجودة الكيف نتيجة متفرعة عن زيادة الكم ، وليست تلك الجودة الكيفية حقيقة قائمة بذاتها ، يمكن الحكم عليهـا بمعايير النقد الفنى التى لا تركز على كثرة التوزيع أو قلته فموضـــوع الكم والكيف فى حاجة الى مزيد من الايضـــاح والتحديد .

وأما المبدأ التاسع الذى يقرر أن الفن أصدق من الطبيعــة ، فأرى انه اقرب الى الملاحظات العابرة التى تقال عند الموازنة بين خلق الطبيعة والخلق الفنى ، منه الى « المبدأ » الذى يضـــعه المثقفون فى دستور لهم ليلتزموه فى انتاجهم الفنى والأدبى .

يضع المبدأ العاشر مواصفات للعمل الفنى اذا أريد له أن يكون عالميا غير منحصر فى حدود اقليمه المحلية ، ومن تلك المواصفات أن الذي يقرر عالمية العمل هو مضمونه « وليس اللغة أو الوسيلة التى نفذ بها » ونحن لا نتردد فى قبول ذلك من حيث «اللغة»لكننا نتردد فى قبوله من حيث « وسيلة التنفيذ » ، اذ ماذا تكون « وسيلة التنفيذ » سوى « الشكل » الفنى الذى صب فيه المضمون؟..
لقد سبق أن قررنا فى المبدأ الرابع أن « على الاشـــتراكيين أن يؤكدوا فى وضوح ضرورة الالتحام العضوى بين الشكل والمضمون

فى العمل الفنى الواحد » . فكيف يجوز الآن ان نقول أن أحد هذين الجانبين فقط ــ وهو المضمون ــ هو الذى يؤدى الى عالمية العمل ، كأنما نريد أن نقول ان الفصل ممكن بين الجانبين ، بعد أن قررنا التحامهما التحاما عضويا ؟ هل يمكن مثلا أن يحتفظ شكسبير بكل مكانته فى الأدب المسرحى . اذا نحن نقلنا « معانيه » مجردة عن القالب المسرحى الذى انصبت فيه تلك المعانى ؟ هل يكون دانتى هو دانتى اذا غضضنا النظر عن هيكل بنائه الفنى ، واكتفينا بمضمون المعانى التى يريد نقلها ؟ ــ لا ، ان العمل الفنى وحدة عضوية كما قرر البيان فى مواضع مختلفة، واذن فهو عالمى ــ أو محلى ــ من حيث هو كيان موحد ، والذى يجعل العمل الفنى عالميا ، هو السبب نفسه الذى ذكر فى المبدأ السابع الخاص بضرورة احتفاظنا بالتراث ، حين قررنا أننا نصون تراث الماضين اذا وجدناه يتناول الانسان من حيث هو كذلك ، ولا يقصر نفسه على اقليمه المحدود ، فكذلك نحن اليوم ، اذا أردنا لسوانا أن يقدر انتاجنا ، فعلينا ألا نقصره على اقليمنا المحدود ، بل لابد أن نعلو به الى حيث يتناول الانسانية جمعاء متمثلة ، ومتجسدة فيما نبثه فى أعمالنا من مثل الحق والخير والجمال .

وأما المادة الحادية عشرة ــ وهى الأخيرة ــ فأظنها لا تضيف شيئا الى ما سبق ذكره فى مواد أخرى ، حين تقول أن للعمل الفنى جانبين ، أحدهما سياسى والآخر تقنى ، والمقصود بالسياسى خدمته لمصالح الشعب والمقصود بالجانب التقنى مراعاة الجودة الفنية .

نموذجان من ثورة الفكر

▪ ليست ثورة الفكر كثورة السياسة ، فيها قعقعة المصفحات وهزيم الطائرات ، وهتاف يثير غبار الطريق ، وصياح يهز امواج الصوت والصورة فى اجهزة الاذاعة ، لكن ثورة الفكر يغلب أن تجىء كقطرات الماء تنصب على الجلمود الأصم فتحسبها واهنة بلا أثر ، واذا بالأيام تمضى فاذا الجلمود الأصم قد تفسخ وأرهف السمع ليتلقى الرسالة ، والعجب هو أن ثورات الفكر بصوتها الخافت الهادىء ، هى التى تحرك النفوس - على مدى الزمن القصير أو الطويل - لتثور بذلك الهتاف والقعقعة والهزيم فى دنيا السياسة والاجتماع •

وفى تراثنا ثورات فكرية مكتومة ، نخشى ان يطول بها الصمت فاذا هى كالعدم الذى لم يكن ولا هو كائن أو يكون ، فما علينا نحن الكاتبين فى هذا العصر الا انتنفض الغبار عن صفحاتها لعلها تفعل فى الناس فعلها .. قال شيكسبير - فى مسرحية « العين بالعين » - على لسان أمير اراد أن يخبر حال امارته متنكرا ، فجاء بمن ينوب عنه أثناء غيبة زعم أنها سفر الى بلد آخر ، وما هو فى الحقيقة بسفر ، بل تبديل ثوب بثوب ليخالط الناس وكأنه احدهم ، فيذوق بنفسه حلو الحياة ومرها ، فأوصى نائبه ذاك بقوله : « ... الا ان السماء لتفعل بنا ما نفعله نحن بالشموع ، فنحن لا نضىء الشموع لذاتها ، وكذلك

حسناتنا اذا هى لم تنشر ضوءها فى الناس فهى عدم من العدم؛ ان النفوس السامية انما اكتسبت سموها من سمو غاياتها ، واذا أقرضت الطبيعة أحدنا مثقال ذرة من كنوزها ، فانما تكون فى اقراضها ذاك مثل ربة شحيحة ، تعطى ما تعطيه مزهوة بنفسها كما يفعل دائن القروض ، له على المدين ان يشكر له الصنيع وأن يدفع له ريع قرضه » ـ ولقد دس لنا الأسبقون فى ثنايا ما أورثونا اياه كنوزا ، هى كالشموع التى ذكرها شيكسبير . اذا لم تكن هادية بضوئها فهى كالعدم ، أو هى كالقروض اقرضونا اياها ، ويتوقعون منا ان نرد لهم قرضهم ، مضافا اليه زيادة الريع وعرفانا بالجميل .

لست أدرى كم أحس القارىء فى حياته العملية ما أحسسته فى حياتى ، لا اقول مرة ، ولا عشر مرات ولا مائة ، لأنها مواقف تعد بالالوف ، تلك التى أحسست فيها ان قدرى عند الناس ـ ودع عنك الدولة ـ لم يوزن قط الا بمقدار ما كان لى من سلطان نافذ الكلمة فعال الارادة ، ولما كانت حياتى قد خلت من كل سلطان ، كنت كلما أردت قضاء لأمر ، أجنى واحدا فى زحام لأرى بعينى كيف يكون الويل فى بلادنا لمن ليس له نصير من أصحاب الارادة النافذة ؟ فالفرق بعيد بعيد فى حياتنا العملية بين انسان وانسان ، وليكتب أولو الأمر ما شاءوا فى دساتيرهم المعلنة من مساواة بين المواطنين فى الحقوق وفى الواجبات .

فالثورة الفكرية هنا هى أن تبدأ مع الناس من مرحلة الصفر ، فتصدمهم بما لا يتوقعونه ، قائلا . ان الانسان وصنوف الحيوان سواسية ، حتى اذا ما بهتوا لقولك ، ثم زالت عنهم آثار الدهشة بعد حين ، كان هينا عليك بعدئذ أن تقنعهم بما اردته ، وهو ان أى انسان كأى انسان ، أمام الله وفى ساحات القضاء ، وفى الطرقات والمطارات ومكاتب البريد ومخافر الشرطة ومعاهد العلم ودواوين الدولة وأمام ضباط الجمارك والضرائب.

لنبدأ ـ اذن ـ من مرحلة الصفر ، فنزعم بأن الانسان

وصنوف الحيوان سواسية .. قال ذلك « اخوان الصفا » فى رسائلهم ، ترى هل قالوه من أجل ثورة فكرية كالتى نريدها ؟!.. ولكن كيف قالوه ؟

ففى صفحات طوال من الجزء الثانى من « الرسائل » أجرى « اخوان الصفا » محاكمة بين بنى الانسان وانواع الحيوان ، اذ ترفع هذه الأنواع الحيوانية شكاتها الى ولى الأمر ، مما تعانيه من عنت الانسان ، رافضة أن يكون للانسان فضل عليها ، من حيث انها — هى وهو معا — صنعة الله ؟ فيسأل ولى الأمر بنى الانسان ماذا يقولون دفاعا عن انفسهم ؟ ويجيبون بما يظنونه مؤيدا لموقفهم من آيات القرآن الكريم ، لكن الحيوان سرعان ما يقدم تأويلا لهذه الآيات ، يبين أن الانسان قد جاوز حدود الحق حين فهمها على الوجه الذى فهمها به .

وأما ولى الأمر هنا ، فلا هو انسان ولا حيوان ، ليكون محايدا فى نظرته وحكمه بين المتخاصمين : اذ هو ملك من الجان ، يدعى « بيراست الحكيم » ، وتبدأ الصورة الأدبية الرائعة التى رسمها المؤلفون ، بأن جعلوا مقر « بيراست الحكيم » جزيرة فى وسط البحر الأخضر مما يلى خط الاستواء ، وهى جزيرة طيبة الهواء والتربة ، فيها أنهار عذبة وعيون جارية وأشجار مختلفة ألوانها وثمارها ، وحدث ذات يوم ان طرحت الرياح العاصفة مركبا من سفن البحر الى تلك الجزيرة ، وكان على المركب قوم من التجار والصناع وأهل العلم ، فخرجوا من مراكبهم الى أرض الجزيرة وطافوا بها ، فرأوا فيها من ضروب النبات ومن صنوف الحيوان من بهائم وانعام وطيور وسباع ووحوش وهوام وحشرات ، وكان الكل يألف الكل ويأنس له ، فاستطاب القوم الجزيرة وما عليها واتخذوها لهم موطنا ، وأخذوا يبنون ويعمرون وينشطون بحياتهم على نحو ما اعتادوا فى بلادهم أن يفعلوا ، ولم تأخذهم عندئذ ريبة من أنفسهم حين أرادوا استخدام ما شاءوا ان يستخدموه من صنوف الحيوان ، لكن هذا الحيوان الذى لم يألف

شيئا كهذا من قبل ، هو الذى أفزعته هذه المصيبة التى نكب بها من حيث لا يدرى ، وأراد التمرد ، ولكن هيهات أن يترك الانسان له زماما بعد أن أمسكه بكلتا يديه .

فما هى الا أن جمعت البهائم والأنعام زعماءها وخطباءها، وذهبت الى « بيراست الحكيم » ــ وكان ملك الجن ــ وشكت اليه ما لقيت من جور بنى آدم واعتقادهم فيها بأنها عبيد لهم ، فبعث ملك الجن رسولا الى أولئك القوم ودعاهم الى حضرته ، فذهبت منهم طائفة تمثلهم ، قال لهم ملك الجن على لسان ترجمانه : ما الذى جاء بكم الى بلادنا ؟

ــ قال قائل منهم : دعانا ما سمعنا من فضائل الملك وعدله ، وها نحن أولاء بين يديكم لتحكم بيننا وبين عبيدنا الآبقين من صنوف البهائم والأنعام .

ــ قال الملك : بينوا ما تريدون .

قال زعيم الانس : نقول أن هذه البهائم والأنعام عبيد لنا ، ونحن أربابها ، لكننا نراها أما هاربة عاصية ، وأما مطيعة وهى كارهة منكرة لحقوقنا فيها .

ــ قال الملك : وما حجتكم يا معشر الأنس فيما زعمتم لأنفسكم على الحيوان من سلطان ؟

ــ قال زعيم الأنس : لنا على ذلك دلائل شرعية سمعية ، وأخرى عقلية منطقية ؟ .. وطفق الانسى يقيم الحجة تلو الحجة ، ويذكر من آيات الله ما يؤيد دعواه ، كقوله تعالى : « والأنعام خلقها لكم ، فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون » ، وقوله : « وعليها وعلى الفلك تحملون » ، وقوله : « والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة » .

فتوجه الملك بالسؤال الى جماعة الحيوان قائلا : قد سمعتم

يا معشر البهائم والأنعام ما قال الانسى من آيات القرآن مستدلا بها على صدق دعواه ، فماذا تقولون فى ذلك ؟

فأناب الحيوان عنه البغل ليتكلم بلسانه ، فقال :

ـ ليس فى شيء مما قرأ هذا الانسى من آيات القرآن دليل على زعمهم بأنهم أرباب لنا وبأننا عبيد لهم ، انما هى آيات تذكرهم بما أنعم الله عليهم به ، قال لهم القرآن الكريم : « سخرناها لكم » كما جاء فيه فى آيات متفرقة أن الله سخر لهم الشمس والقمر والسحاب والرياح . افترى أيها الملك انها قد أصبحت بذلك عبيدا للانسان ؟ وان الناس قد أصبحوا أربابها ؟ الا ان الله تعالى خلق كل ما فى السموات والأرض وجعلها مسخرة بعضها لبعض جلبا للمنفعة ودفعا للخطر .

واستطرد البغل زعيم البهائم ليقول : أيها الملك ! كنا وكان آباؤنا سكان الأرض قبل خلق آدم أبى البشر ، قاطنين فى ارجائها ، تذهب وتجيء كل طائفة منا فى بلاد الله طلبا للعيش ، كل منه مقبل على شأنه فى مكان يوافق مآربه من برية او اجمة أو جبل أو ساحل أو تلال أو غياض أو رمال ، آمنين فى أوطاننا ، معافين فى أبداننا ، ومضت على ذلك الدهور والأزمان ، حتى جاء بنو آدم وانتشروا فى الأرض برا وبحرا وسهلا وجبلا ، وضيقوا علينا الأماكن والأوطان ، واخذوا منا من أخذوا أسيرا ، من الغنم والبقر والخيل والبغال والحمير ، وسخروها واستخدموها وأتعبوها بالكد والعناء فى الأعمال الشاقة من الحمل والركوب والشد فى الدواليب والطواحين ، بالقهر والضرب والهوان والوان العذاب ، فهرب منا من هرب فى البرارى والقفار فشدوه بالغل والقيد والقنص والذبح والسلخ وشق الأجواف وقطع المفاصل ونتف الريش وجز الشعر والوبر ، ثم نار الوقد والطبخ والتشويه وانواع من العذاب لا يبلغ الوصف كنهها .

ـ فسأل الملك زعماء الانس (بعد أن حصن نفسه باعوانه وجنده من قبائل الجن) : ماذا أنتم قائلون فيما تحكى هذه البهائم والأنعام من جور وعدوان ؟

ـ قال زعيم الانس : ان لنا حججا عقلية تؤيد حقنا على هذه البهائم فى أن تكون عبيدا لنا ، نتحكم فيها تحكم الارباب ، من ذلك ما انعم الله به علينا من صورة حسنة ، وهيكل قويم ، وحواس مدركة ، ونفس ذكية ، وعقل راجح .

ـ فسأل الملك زعيم البهائم ماذا يقول فى ذلك ؟ فأجاب :

ـ ان الله جل ثناؤه ما خلقهم على تلك الصورة لتدل على انهم أرباب ، ولا خلقنا على هذه الصورة لتدل على اننا عبيد ، لكنه تعالى فعل ذلك لعلمه أن تلك البنية أصلح لهم ، وهذه أصلح لنا ، وبيان ذلك أن بنى آدم عراة بلا ريش على أبدانهم ، ولا وبر ولا صوف على جلودهم يقيهم الحر والبرد ، ولما كانت ارزاقهم من ثمر الأشجار ، ودثارهم من أوراقها ، وكانت الأشجار منتصبة فى جو الهواء ، خلقت قاماتهم منتصبة ليسهل عليهم تناول الثمر والورق منها ، وأما نحن ، فلأن ارزاقنا من حشيش الأرض ، فقد جعلت أبداننا منحنية ليسهل علينا تناولها ، واذن فلا احسن ولا اردا فى هذا الاختلاف بيننا وبينهم ، بل هي طبيعة العيش فى كلتا الحالتين وما تقتضيه .

ـ فقال ملك الجن لزعيم البهائم : لكن ماذا تقول فى قول الله عز وجل : « لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم » ؟

ـ فقال الزعيم : الآية تعنى انه تعالى خلقه فى تناسب تام مع ظروفه ، فلم يجعله طويلا دقيقا ولا قصيرا لزيقا ، بل جعله ما بين ذلك ، وكذلك الأمر معنا ، فنحن من هذه الناحية سواء .

ـ قال زعيم الانس لزعيم البهائم : من أين لكم اعتدال القامة واستواء البنية وتناسب الصورة وقد نرى الجمل عظيم

الجثة طويل الرقبة صغير الأذنين قصير الذنب ، ونرى الفيل عظيم الخلقة طويل النابين واسع الأذنين صغير العينين ؟

ـ فأجاب زعيم البهائم : ذهب عليك أيها الانسي ـ احسنها ؛ وخفى عليك احكمها ! أما علمت انك لما عبت المصنوع فقد عبت الصانع ؟ ...

انه اذا كان ما زعمت لبنى جنسك من حسن الصورة شيئا مرغوبا فيه لتنجذب ذكوركم الى اناثكم واناثكم الى ذكوركم ، فلنا كذلك ما ينتج هذا التجاذب من ذكورنا واناثنا ، وأما عن جودة حواسكم ودقة تمييزكم، فليس ذلك بما تنفردون به من دون الحيوان، ففى الحيوان ما هو ادق منكم حاسة وتمييزا ؟ فالجمل يرى موضع قدميه فى أوعر الطرقات برغم ظلمة الليل ، والجواد يسمع وطء السائر من بعد فى سواد الليل ، حتى لقد يوقظ صاحبه من نومه بركضة رجله حذرا عليه من عدو هاجم ، وأما الذى ذكرته من رجحان العقول فلسنا نرى لذلك أثرا بأشياء ليست من صنعكم ، فالعقلاء انما يفتخرون بأشياء ، هم صانعوها ..

ولقد طلب البغل من طوائف الحيوان أن تتكلم كل طائفة عن نفسها ، فتكلم الحمار ، والثور ، والكبش، والجمل ،والخنزير .

وهكذا لبث الحوار قائما وممتعا ، حتى اذا ما فرغ الفريقان من هجوم ودفاع وبذل كل منهما فى الأمر جهد طاقته ، استشار ملك الجن أعوانه ، فكاد الرأى بينهم جميعا يلتقى عند فكرة راوها عادلة ، وهى أن الحيوان صاحب حق ، وأن بنى آدم جائرون بما بين أيديهم من بهائم وأنعام ، ولذلك أصدروا نصحهم لصنوف الحيوان الأسيرة أن تهرب كلها من قبضة الانسان دفعة واحدة وفى ليلة واحدة ، وتبعد عن ديار بنى آدم لتتحرر من ظلمهم ، كما فعلت حمر الوحش والغزلان والسباع ، لكن شيخ حكماء الجن أسر فى أذن الرئيس أن ذلك الفرار قد يكون أمرا محالا ، لأن الآدميين يقيدون ما فى حوزتهم أثناء الليل ، ويغلقون

دونه الأبواب ، فاقترح أحد الأعضاء على الرئيس أن يبعث بقبائل من الجن لتفتح الأبواب المغلقة وتفك القيود عن البهـــائم وتخبل الحراس حتى تبعد البهائم عن منطقة الخطر وتنجو بحياتها .

هذه خلاصة لما أورده أخوان الصفا فى رسائلهم ، ولمن شاء التفصيل المستفيض أن يرجع الى الجزء الثانى من تلك الرسائل.

ولست أعلم ماذا يطوف براس القارىء بعد قراءة هـــذا الحوار ؟ أما أنا فقد أبى على خيالى الا أن اترجم صنوف الحيوان الى طوائف من البشر أنفسهم ، حاق بهم الظلم على أيدى قـلة من ذويهم آلت اليها قوة وجاه عريض وحكم نافذ فكان لهم ما أرادوا ولم يتركوا لسواهم الأمل فى ارادة ، ولقد استرعى انتباهى أثناء قراءتى للنص الأصلى عبارة رجحت بها أن يكون لهذا الحـــوار مغزاه البعيد فى الحياة السياسية التى أحاطت بأخوان الصفا فى عصرهم ـ وعصرهم هو القرن العاشر الميلادى ـ وذلك أن الكاتب حين أقام خطيبا من الانس ليدافع عن حقوق بنى جنسه ، أفلتت منه هذه الاشارة الدالة : « فقام الخطيب من الانس من أولاد العباس ورقى المنبر وخطب الخطبة وقال .. » ـ اذن فالأمـــر هو ما بين الحاكمين من أولاد العباس والمحكومين ممن كانت لهم ظلامة ، وبقى على المؤرخين أن يبينوا لنـــا الى أى الطوائف من سواد الناس رمز المؤلف ـ أو المؤلفون ـ بالبغل والحمار والثور والجمل والخنزير ، فلكل منها شكاته الخاصة ، فوق الشــكوى العامة ، واذا صدق هذا الفهم لقول اخوان الصفا ، اذن فقـــد كان ما قالوه نموذجا جميلا من ثورة الفكر التى نريدها .

أما النموذج الثانى الذى اخترته لثورة الفـــكر ، فهو من صنف يختلف عن الأول اختلافا بعيدا ، وقد اخترته من أوروبا فى عصر جاء بعد اخوان الصفا بأربعة قرون ، واذا كان موضـــع الثورة الأولى تفاوت الناس فى الأقدار ، فموضع الثورة الثانيـــة هو أفكار ينسجها الناس بأوهامهم ثم لا يلبثون أن يقحموها على

الواقع كأنها جزء منه ، فتزيغ ابصارهم وتضل خطاهم على طريق الحياة ، وأما قطب هذه الثورة الثانية فهو وليم ألأوكامى .

نحن فى أوروبا ابان القرن الرابع عشر ، على مبعدة قرن أو قرنين من حركة النهوض التى استيقظت بها أوروبا ، ثم تبعهـــا فى اليقظة سائر أقطار الأرض على فترات متعاقبات ربما طالت هنا وقصرت هناك ؟ كان البناء الفكرى الثقافى كله قد تزعزعت أركانه وخارت قواه ، انعكاسا لتدهور الحياة بشتى مقوماتهـــا اذ ذاك ، وكأنما اذا أراد الله لنظام فاسد أن يزول ، أحاطه بمـــا ينخر فى عظامه ، فلقد تكاثرت على أوروبا عندئذ عوامل الضعف : رجال الدين لم يعودوا يحافظون على الدين الا فى قشوره دون اللباب ، وفى شعائره دون المحتوى ، وما يسمى فى التاريخ بحرب مائة العام ، ثم وباء الطاعون الذى يرد ذكره فى الـكتب باســم « الموت الأسود » ، فماذا يتخلف عن جو كهذا سوى اضطراب القيم وفوضى الأخلاق ، وجدب الفاعلية العقلية ، ونكسة تصيب الانسان فى ثقته بعقله وتقذف به الى دنيا الخرافة ؟

وفى هذا الجو نشأ وليم الأوكامى William Of occam ــ نسبة الى قرية انجليزية تسمى أوكام ــ ولقـــد تعـــلم وليم فى كمبردج وأكسفورد معا ، وقام بالتدريس فى هذه الأخيرة ، وأى تدريس ؟ كان هنالك كتاب تقليدى صنفه بطرس لمبارد فى أو ئل القرن الثانى عشر ، يقع فى أربعة أجزاء ، وعنوانه « مأثورات » ، ويحتوى على مجموعة مختارة مما قاله آباء الكنيسة الأولون .

وكان العرف قد جرى فى الجامعات الأوروبية أن يبـــدا المدرس الناشىء فى الجامعة ، بأن تدور محاضراته حول مادة هذا الكتاب ، ويكفينا لكى نعلم اهمية هذا الكتاب ان نذكر ما قاله عنه « روجر بيكن » اذ قال : ان الجامعة فى باريس تدرس هذا الكتاب اكثر مما تدرس الكتاب المقدس .

بدأ الأوكامى محاضراته بهذا الكتاب جريا مع العرف ، لكنه

لم يلبث أن انحرف ، فيما يلقيه على طلابه ، عن مألوف الطريق انحرافا خطيرا ، من ذلك أنه أخذ يغلف محاضراته بمبادىء المذهب التجريبي — وهو مذهب يجعل هذه الدنيا مصدرا للعلم ، ولذلك فهو مثير للفزع عند رجال اللاهوت الذين لا يرضون بديلا عن الكتاب المقدس مصدرا لكل علم حقيقي جدير بعناية الانسان ؟ وشاع في الأوساط الدينية ما انحرف به الأوكامي عن الخط المألوف ، فاستدعاه البابا في مقره عندئذ بمدينة افنيون بفرنسا ، ليحاكمه على زندقته تلك ، ولكن محاكميه أرجئوا اصدار الحكم عليه ، وسجنوه في دير لطائفة الفرنسسكان بأفنيون ، حيث لبث بضع سنين : لكنه هرب آخر الأمر من سجنه ، ولاذ بالامبراطور لويس في بافاريا — وكان معاديا للسلطة الدينية القائمة ويسعى الى تبديلها — فكان ذلك من الأوكامي بمثابة الخروج على البابا وعصيانه .

وشاءت له الأيام أن يخذله الامبراطور ، بمعنى ان هذا الامبراطور قد عاد واستسلم في خشوع ذليل للبابا ليستعيد رضاه . وأما المفكر الثائر — وليم الأوكامي — فقد مضى قدما في ثورته ، يخرج الرسالة تلو الرسالة ، دفاعا عن « الفرد » وحقه في أن يستقل برايه ، وضرورة أن يصبح « الفرد » — لا الجماعة التي تحتويه — هو محور الاهتمام ، أليس الفرد مسئولا أمام نفسه وامام خالقه وأمام الناس عما يفعل ؟ اذن فالحكم على الدولة نفسها انما ينبثق من حصيلة المواقف الخلقية التي يقفها المواطنون أفرادا قبل أن يكونوا جماعات .

غير ان هذا وسواه من الأفكار التي اذاعها الأوكامي عندئذ في نشراته التي امطر بها القارئين ، انما جاءت كلها تفريعات عن موقف له اساسي في فلسفة المعرفة ، هو الذي اشتهر به في تاريخ الفلسفة ، وهو الذي بقيت منه بقية لها المكانة البارزة في فلسفة بعض معاصرينا اليوم ، ومن هؤلاء برتراند رسل ، وهي ما يسمونه

« نصل أوكام » Occams Razor الذى سنتولاه بالشرح فيما بعد .

جاء الأوكامى فى مناخ فكرى عجيب ، فالبابا يأمر أسقف باريس — مثلا — أن يراجع كل ما يدرس فى جامعة باريس ؛ ليستخرج منه ما هو مخالف للدين فى رأيه ، فأخرج له الأسقف اكثر من مائتى رسالة علمية يتداولها الدارسون ، وكان بين ما صادره : كل رسالة يرد فيها — من قريب أو من بعيد — ان البدن (أى الحواس من بصر وسمع الخ) يشارك فى تحصيل العلم ، ويتدخل فى العمليات العقلية بأى وجه من الوجوه ، من أين — اذن — يعرف الانسان ما يعرفه عن العالم الذى حوله ؟ انه يعرفه بادراكاته الباطنية التى تهتدى بالنور الالهى ، فلا شأن للانسان بالأشياء نفسها ليعرفها ، بل عليه أن ينتظر الالهام الربانى يلمع بالنور فى دخيلة نفسه فيعرفها ، وأكثر الناس اعتدالا فى ذلك الحين ، هم الذين قالوا : لنقسم المعرفة قسمين . قسم منها يأتى من تجربة الحواس للأشياء ، وهى معرفة لا قيمة لها ، وقسم آخر يأتى عن طريق الالهام أو ما يشبهه ، وهذا هو الجدير باهتمام الانسان .

فى هذا المناخ الفكرى نشأ الأوكامى ، فكانت ثورته التى أردنا عرضها فى هذا المقال ، ومحور فكرته الثائرة هو هذا المبدأ الذى اصطنعه وأسماه « بالنصل » أو « الموسى » الذى أراد أن يجز به كل فكرة يثبت الا ضرورة لافتراضها فى تفسيرنا للعالم وظواهره ، ومن ثم نشأت قاعدة « الاقتصاد فى الفروض » التى يأخذ بها القائمون بالبحوث العلمية أساسا منهجيا معترفا به ، وكان لها تطبيق خاص عند برتراند رسل كما أسلفنا .

لست أدرى كم يعلم القارىء من نظرية « المثل » الافلاطونية ، اذ لابد من الالمام بطرف منها لتفهم موقف الأوكامى و « نصله » ذلك ؟ لأن الأوكامى قد ظهر والنظرية الأفلاطونية هذه معقود لها السيادة بين رجال الفكر ، وخلاصتها ان أفراد النوع الواحد ،

كأفراد الناس وافراد الشجر وأفراد الطير الخ ، انما خلقت على غرار نموذج عقلى سابق على الوجود المادى كله ، اى اننا لو تصورنا ان هذا الوجود المادى كله قد امحى ، او انه لم يخلق اصلا ، فتلك النماذج العقلية تظل هناك قائمة كما تقوم الكائنات الروحية كلها ، فاذا أردنا الحكم على شيء ما بالجودة او الرداءة ، نظرنا : الى أى حد يقترب ذلك الشيء من النموذج الأزلى الأبدى الروحانى القائم قبل الوجود المادى وخلاله وبعده ، اذا كان لهذا الوجود المادى قبل وبعد .

فها هنا يحتج الأوكامى مستخدما « نصله » البتار ، فكأنه يسأل : اأذا اردت معرفة هذه الشجرة أو هذا الطائر ، فأخذت فى تحليل خصائصه وطريقة تكوينه وما الى ذلك ، حتى لا يبقى من تلك الخصائص والطبائع شيء ، فهل ازداد علما بالشجرة التى أحللها أو بالطائر الذى أفحصه ؟ اذا أنا أضفت زعما يقول ان هنالك فيما وراء السماء نموذج لا مادى للشجرة أو للطائر ؟ اذا كانت الاجابة بالنفى ، اذن فلا مناص من « بتر » هذه الزائدة من عملية العلم بالشجرة أو بالطائر .

والنص الحرفى لمبدأ « النصل » الأوكامى هو : « لمضيعة للوقت أن نستخدم اسسا كثيرة (للتعليل والعلم بشيء معين) اذا كان يكفينا الأسس القليلة » ، « ولا يجوز أن نفترض وجود عدة عناصر (فى الكائن الذى نريد الالمام بحقيقته) الا اذا لم يكن لنا بد من افتراض وجودها » .

انظر كيف يتعلم الطفل ما يتعلمه منذ شهوره الأولى ، انه يرى مقعدا ، فنلفظ له نحن بكلمة « كرسى » وتتكرر هذه العملية، فيرتبط الشيء عنده باسمه ، ويكون بذلك قد « عرف » هذا الجزء من عالمه المحيط به ، ولنلحظ هنا جيدا انه ليس هنالك فى هذه الحالة الا طرفان : المقعد فى دنيا الأشياء ، ولفظ الكرسى فى دنيا اللغة ، ومعنى ذلك ان المعرفة كلها ترتد الى الفاظ وطريقة

استخدامها وتركيبها لتجيء دالة على دنيا الأشياء ، وأما ما عدا ذلك فليس له عند الأوكامى الا « النصل » أو « الموسى » يبتره به بترا ، لأنه زوائد لا تزيدنا من العلم بالأشياء ، أو قل انه وهم خلقه الانسان لنفسه فأحدث لها الربكة بغير داع ، ومن هـــذا القبيل نفسه ما كان يفرضه الفلاسفة دائما ، وهو ان لكل شيء « جوهرا » مطويا خلف ظواهره ، وان معرفة أى شيء معـــرفة صحيحة انما تكون بمعرفة ذلك الجوهر الخبيء ، لا بالوقوف عند الظواهر البادية ، فيجيء النصل الاوكامى ليبتر هذا « الجوهر » اذا وجدنا أن معرفتنا بظواهر الشيء قد أتاحت لنا العلم به .

وخلاصة الموقف الجديد هى ان الحواس وحدها ــ السمع والبصر واللمس وغيرها ــ هى وسيلتنا الوحيدة للعلم بالعالم ، فاذا رأيتنا نأخذ بالقبول بعض القضايا العامة المجردة التى قـد لا تظهر العلاقة بينها وبين دنيا المحسوسات علاقة مباشرة ، فاعلم اننا نستطيع بالتحليل أن نردهـــا خطوة خطوة حتى نرتد الى أصولها بين الأشياء المحسوسة ، والا لحكمنا عليها بالبطلان .

وذلك هو لباب الثورة الفكرية التى أثارها وليم الأوكامى فى أواسط القرن الرابع عشر ، فجاءت من البشائر التى آذنت بقيام نهضة عقلية علمية فى أوروبا ، هى التى تنعم اليوم بآثارها .

اما بعد ، فلقد اخترت للقارىء هذين النموذجين لثورة الفكر عامدا ، فانظر الى العربى المعاصر واسأل : ماذا أصابه من جوانب الضعف حتى صار الى ما صار اليه من سلبية واسترخاء ، برغم ما قد يدعيه لنفسه فيما يقول وما يكتب ، لأنك تعرف حقيقة الانسان من سلوكه وطرائق سعيه ، لا مما يخطب به فوق المنابر او ما تجرى به الاقلام فى أنهر الصحف من مقالات وقصائد ؟ لا أعلم بماذا يجيء جوابك ، لكننى أجيب فأقول : ان علل الضعف كثيرة ، من بينها اثنتان بارزتان ، احداهما ما بين أفراد النـــاس من تفاوت فى ممارسة الحقوق والواجبات ، والأخرى مجاوزة الواقع الى ما يخلقه الناس عن ذلك الواقع من اوهام ، فكان من شـــأن

الضعف الأول ان اهدرت كرامة البشر ، وبالتالى غيض فى انفسهم معين الابتكار والخلق ، وكان من شأن الضعف الثانى ان اهتزت صورة العالم الطبيعى فى أعيننا ، وبالتالى سدت المصادر الحقيقية التى تنشأ عنها العلوم ، فاستعرنا من تاريخ الفكر الانسانى ثورتين: أولاهما من اخوان الصفا نعالج بها العلة الأولى ، وثانيتهما من وليم الاوكامى نعالج بها العلة الثانية ، وقصارى الكاتب ان يكتب ، وليس فى وسعه ان تنفتح له الأبصار والأسماع والقلوب .

الحضارة وقضية التقدم والتخلف

١

لطالما تعرض هذا الكاتب لهجمات الناقدين ، طوال الخمسة والعشرين عاما الماضية (واعني بها الخمسينات والستينات ونصف السبعينات) : لماذا ؟ لأنه ما فتىء خلال تلك الفترة ينادى بكل مافى ارادته من اصرار ، وبكل ما لقلمه من صرير ، مافتىء ينادى بأن نلجم شهوة الحديث فينا بشكائم الدقة والتحديد ، لعله يتاح للمتكلم والسامع ، أو الكاتب والقارىء ، أن ينتهى بهما الحديث أو الكتابة الى اتفاق على رأى واحد ، فيسلكونه فى تيار الحياة الجارية عملا وسلوكا ، ذلك لأنه مما يلاحظ حتى للعين العابرة ، أن أحاديثنا وكتاباتنا كثيرا ما تتخبط فى أبحر من ظلمات المعانى الغامضة ، كأننا جماعة من الصم ، يتحدث بعضنا الى بعض دون أن يستمع أحد الى أحد •

نعم ، ما فتىء هذا الكاتب طوال هذه الأعوام يتعرض لهجمات الناقدين ، لأنه رفع الصوت ، ومايزال يرفعه فى عصبية المخلص لدعوته ، بأن تراعى ـ عند الحديث أو الكتابة ـ دقة التحديد فى ضبط المعانى التى نجريها على الألسنة والأقلام ، مادام الموضوع المطروح يتسم بجدية العلم ، ويمس حياتنا فى أسسها وأركانها ، اذن ففيم كانت هجمات النقد اذا كان هذا هو هدف الدعوة ولبها؟ والجواب هو أن علتها تكمن فى رغبتنا الجامحة نحو أن تنساب من أفواهنا وأقلامنا خيوط اللفظ ، لانكاد نطلب منها الا حلاوة جرسها فى الأسماع ، أما من أراد أن يقف بنا عند هذه اللفظة ، أو عند تلك العبارة ، سائلا ومدققا فى المعنى المقصود ، فجزاؤه عندنا هو الاهمال ، وانه لمجدود لو اكتفى منا باهماله ، دون أن نكيل له مع الاهمال صاعا من الشتائم أو صاعين •

فاذا كانت الدعوة الى الدقة فى تحديد المعانى هى أهم الهموم التى حملها هذا الكاتب طــوال ربع قـــرن مضى ، أفلا يكون من أوجب واجباته على نفسه أن يتوخى هو مثل هذه الدقة التى يدعو الناس اليها ؟ وموضوع حديثنا هذا هو عن « الحضارة » لنرى بعد ذلك موقفنا من حضارة عصرنا ، أين يكون على درجات السلم، صعودا أو هبوطا ، فحتم علينا ــ اذن ــ أن نحدد معنى الحضارة بصفة عامة وشاملة لنستطيع بعدئذ أن نضيق دائرة الحديث لتنحصر فى حضارة العصر وما يميزها دون سائر الحضارات التى شهدتها العصور السالفة ، فاذا استطعنا ذلك فى دقة ووضوح ، كان الحكم على موقف الأمة العربية فى مرحلتها الراهنة أمرا ميسرا لا عسر فيه .

ولكننا ما أن نهم بمثل هذا التحديد لمعنى « الحضارة » حتى نغوص فى بحر متلاطم الموج ، لكثرة ما يعترضنا من آراء تختلف الى حد التناقص بين رأى ورأى ، ذلك فضلا عما فى تحديد أمثال هذه المعانى العامة من صعوبة شديدة حتى ولو لم يكن اختلاف الرأى فيها بعيد المدى ، فقد تكون الكلمة واضحة حين تجرى فى سياقها ، لكنك اذا عزلتها وحدها ، ووضعتها فى مخبار التحليل والفحص ، ألفيتها تقاوم وتروغ حتى ليستعصى عليك أن تمسـك بأطرافها ، فكأنما اللفظة من هذه الألفاظ العامة كائن حى بالمعنى الحقيقى لهذه العبارة ، تنصاع لفهمك اذا جعلتها جزءا من عبارة، لكن اجعلها وحيدة وحاول أن تمسكها من جناحيها ، تتمرد عليك وتنتقم ، كانت وهى مسوقة فى عبارة ، وسيلة تتعاون مع غيرها على اداء معنى ، أما وقد جعلتها غاية فى ذاتها ، تريد اختبارها هى ، فما أسرع أن تنقلب بين يديك لغزا غامضا ، وأن تتخذ لنفسها أعماقا وأبعادا ، لم تكن تتوقعها لها فى بداية الطريق ؟ وهذا هو الشاعر الفرنسى بول فاليرى يحدثنا فى ذلك فيشبه اللفظة وهى تؤدى معناها داخل عبارة تضـمها مع غيرها ، بلوح من الخشب الرقيق ، وضع على خندق ليعبر عليه العابرون ، فلا بأس هناك

اذا جرى عليه العابر خفيفا سريعا ، أما اذا وقف العابر عليه ليختبر قوته ، وراح يقفز بكل ثقله فان اللوح الخشبى لا يلبث ان ينكسر تحت قدميه •

لكننا برغم هذا النصح من بول فاليرى ، لن نمر على كلمة « حضارة » خفافا سراعا ، وسنقفز عليها ونقفز ، حتى تتهشم لنرى اجزاءها جلية امام أبصارنا .

٢

نريد تعريفا للحضارة ، يحدد لنا الخصيصة الواحدة ، أو مجموعة الخصائص التى لا بد من ظهورها فى كل حالة حضارية ، كما لا بد من اختفائها فى كل حالة بدائية ، لأنه اذا كانت الصفة أو الصفات التى نقع عليها ، ماثلة فى المتحضر وغير المتحضر على سواء ، اذن فهى ليست من التعريف الذى ننشده ، فمثلا اذا عن لنا أن نذكر الفن أو الأدب ليكون تعريفا للحضارة ، وقعنا فى الخطأ الذى أحذر منه ، لأنه ما دام الفن والأدب ـ كائنا ما كان نوعهما ـ موجودين فى كل جماعة بشرية ، أيا ماكان حظها من الحضارة ، اذن فهما عنصران ضروريان ، لكنهما وحدهما لا يكفيان للتعريف ، فالشرط الاساسى الذى لا بد من توافره فى أى تعريف كامل ، هو ان نذكر الصفات الضرورية والكافية معا ، فالبصر ضرورى للانسان، ولكنه لا يكفى لتعريفه ، واذن فلا يجوز أن نعرف الانسان بأنه الكائن المبصر ، وهكذا الحضارة لا يجوز تعريفها بأنها الحياة التى تحتوى على فن وأدب ، برغم أن الفن والأدب عنصران ضروريان لاتخلو منهما حضارة •

فما هى الصفة ـ اذن ـ التى تجمع الى كونها ضرورية للحضارة أن تكون كذلك كافية لتعريفها ؟ وهى انما تكون كافية اذا امتنع ظهورها من كل حياة أخرى ، مما يتفق الناس على أنها ليست فى عداد الحضارات •

ولقد قلت : « مما يتفق عليه الناس » عن وعى وعن عمد ، لأنه لا سبيل أمامنا فى تعريف الحضارة ، الا أن نبدأ بأمثلة من

عصور ، أجمع العرف على أنها فترات ذات حضارة رفيعة ، لكى نستخلص من هذه الأمثلة الواقعية التى شهدها التاريخ ، والتى أقرها الخبراء فى ميادين الثقافة ، صفتها المشتركة التى تظهر فيها جميعا ، ثم نستوثق من أنها صفة لا تظهر فى غيرها ، وسوف أغض النظر هنا عن سؤال يثيره الباحثون ، وهو : هل الحضارة صفة تصف عصورا وجماعات ؟ أو هى صفة تصف الافراد أولا ، ومن مجموعة الافراد المتحضرين تتكون حضارة معينة فى عصر معين ؟ سأغض النظر عن هذا السؤال ، لسبب بسيط ، هو أن خبراء الرأى أقرب الى الاتفاق عندما ينصب الحكم على جماعة بأسرها ، أو على عصر بأكمله ، منهم الى الاتفاق عندما ينصب الحكم على هذا الفرد أو ذاك .

فأى الجماعات ، أو أى العصور يمكن اجماع الراى عليها بأنها نماذج للحياة المتحضرة حضارة رفيعة ؟ نستطيع الاكتفاء بأربعة أمثلة لا أظن أحدا يجادل فى رفعة حضارتها ، وهى : اثينا فى عهد بركليز ، فى القرن الخامس قبل الميلاد ، بغداد فى عهد المأمون فى القرن التاسع ، فلورنسة فى القرن الخامس عشر ، باريس فى عصر التنوير ابان القرن الثامن عشر .

فما هو القاسم المشترك بين هذه الحضارات الاربع ، انه يقينا ليس الأجهزة الآلية . لأن هذه الحضارات جميعا قد خلت منها ، اذ أن أوانها لم يكن قد آن بعد ، مما يدل على أن الحضارة من حيث هى حضارة وكفى ، غير مقيدة بعصر معين ، تستطيع أن تقوم بغير الآلة كما تفهم فى عصرنا ، كلا ، ولا كان القاسم المشترك بين الأمثلة الأربعة التى اخترناها نماذج للحضارة فى اكتمالها،هو الفن أو الأدب أو غيرهما من وسائل الحياة الوجدانية، لأن ما تجده من هذه العناصر فى واحدة من تلك الحضارات قد لا تجده فى الأخرى ، فضلا عن أن هذه العناصر جميعا قد تتوافر فى شعوب وفى عصور لم نتفق على انها موسومة بحضارة تذكر . ففى قلب الأدغال البدائية ربما رايت من العقائد ومن الفنون نحتا وتصويرا وغناء ما يستحق التقدير فى ذاته ، لكنه وحده لم يستطع

ان يقيم حضار يسجلها لها التاريخ ، لا ، ولا القاسم المشترك هو القدرة العسكرية ، وإلا وضعنا جنكيزخان وهولاكو فى طليعة المتحضرين ، وعددنا قبائل التتار أكثر حضارة من الشعوب التى اجتاحتها تلك القبائل ، ولا النظم السياسية هى ذلك القاسم المشترك الذى نبحث عنه ، فقد كانت أثينا بركليز أولجاركية الحكم ، وكانت بغداد المأمون يحكمها خليفة ، وكانت السيطرة في فلورنسة لأسرة مديتشى ، وكانت تحكم باريس التنوير ملكية مطلقة .

ولكن القاسم المشترك الذى تراه فى تلك النماذج الأربعة جميعا ، كما نراه فى كل نموذج حضارى تختاره بعد ذلك ، ولا نراه فى أى شعب أو عصر منعوت بالبدائية والتخلف ، هو الاحتكام الى العقل فى قبول ما يقبله الناس ، وفى رفض ما يرفضونه ، هذا الاحتكام الى مقاييس العقل وحده قد يتبدى فى صور تختلف باختلاف العصور ، فربما ظهر فى مجال السياسة ، أو مجال الحرب، أو فى مجال التشريع ، أو فى مجال العلوم الطبيعية ، لكن هذه المجالات المختلفة ان هى الا تطبيقات مختلفة لمبدأ واحد ، هو أن يكون الحكم للمنطق العقلى وحده دون سواه ، فهذه العقلانية فى وجهة النظر هى التى تراها ماثلة فى كل حضارة مهما اختلف لونها ، ولا تراها فى أى جماعة بدائية مهما تعددت بعد ذلك صفاتها، وليس هذا الذى نسميه علما ، الا عقلانية اتخذت لها منحى معينا من مناحيها الكثيرة ، فلربما اتجهت النظرة العقلية تلك ، نحو الافكار المجردة تنظمها وتنسقها فى ترتيب هرمى يضع الأعم منها فوق الأخص ، كما حدث لليونان الأقدمين ، أو ربما اتجهت نحو تحليل ما نزل به الوحى من تشريع ، كما حدث للعرب الأولين ، أو اتجهت نحو ظواهر الطبيعة تستخرج قوانينها النظرية كما حدث لأوروبا فى عصورها الحديثة ، أو اتجهت نحو تجسيد تلك القوانين العلمية النظرية فى أجهزة يديرها الانسان أو تدير نفسها بنفسها كما يحدث لعصرنا القائم •

٣

عند هذا المنحنى من سياق الحديث ، ينبغي الوقوف لحظة قصيرة نتساءل فيها عن المعنى المحدد الواضح لكلمة « عقل » ، ما دمنا قد جعلنا الاحتكام الى العقل أساسا تقام عليه الحضارات حيثما قامت ، وبغيابه تنعدم الحضارة كلما انعدمت ، فما هو هذا الذى نسميه « عقلا » ؟ هو ببساطة شديدة ذلك النمط من أنماط السلوك الذى يتبدى عندما نحاول رسم الطريق المؤدية الى هدف أردنا بلوغه ، فليس الهدف المختار فى ذاته « عقلا » ، لأنه وليد الرغبة وحدها ، وليست النقطة التى ابدأ منها السير على الطريق « عقلا » لأنها مبدأ مفروض ، أما « العقل » بمعناه الدقيق — فهو ببساطة شديدة كما قلت — رسم الخطوات الواصلة بين هـــذا المبدأ المفروض من جهة ، وذلك الهدف المطلوب من جهة أخرى ٠ فافرض مثلا أن امة ارادت الحرية لأبنائها ، اذن فهـذه الحرية المنشودة هى الهدف المقصود ، والفاعلية العقلية فى هذه الحالة هى فى دقة التصوير لما ينبغى أن يتخذ من وسائل لتحقيق ذلك الهدف ، وبمقـــدار ما يكون لتصــــور الوســـيلة من دقة تمكن الناس من السير على هداها فلا ينحرف بهم الطريق ، يكون لدينا من قدرة عقلية فى هذا المجال ٠

وننظر الآن الى اثينا بركليز ، وبغداد المأمون ، وفلورنســة آل مديتشى ، وباريس فولتير ، فلا نخطىء فيها جميعا هذه الصفة البارزة ، هى أن قبول الأشياء ورفضها لم يكن قائما على عواطف الحب والكراهية ، والرضى والسخط ، ولا كان قائما على التقاليد الموروثة قياما أعمى ، بل كان القبول والرفض قائمين — على وجه التعميم الذى قد يشذ هنا أو هناك — كانا قائمين على حكم العقل ومنطقه فكأنما كان الناس يسألون عند كل وقفة يقفونهـــا من موضوع مطروح : هل الخطـوة الفلانية اذا خطـوناها أبلغتنا الى الاهداف ؟ ٠

وان عقلانية كهذه فى النظر الى أمور الحياة والثقافة معا ، لتستتبع صفات فرعية كثيرة ، تنتج عنها كما تنتج الثمرات من شجراتها ، ومن أول هذه النتائج النابعة من ذلك المبدأ العقلانى ، أن تتخذ الأشياء نسبها الصحيحة بعضها من بعض ، فيبدو الكبير كبيرا كما هو ، والتافه تافها كما هو ، فقد تهتم الدولة المتحضرة بمسألة علمية تريد لها أن تستقر فى الناس، ولكنها تغضى عن توافه السلوك التى ربما اختارها هذا الرجل أو ذاك طريقة لحياته الخاصة، مع انك اذا نظرت الى جماعة غاب عنها العقل واستبدت بها النزوة فى أحكامها ، فقد تراها وهى تقيم الدنيا ثم لا تقعدها ، تجاه سلوك خاص اصطنعه خالد أو زيد فى حياته الخاصة ، بينما تعشى عينها عن رؤية تيار بأسره فى دنيا العلوم أو الفنون .

ومن النتائج التى تترتب على الوقفة العاقلة كذلك ، ايثار الآجل على العاجل ، اذا كان فى العاجل خير قليل قد يعقبه شر كثير ، أو كان فى الآجل خير كثير قد يسبقه شيء من ألم التضحية .

ومن أبرز جوانب النظرة العقلانية أن ترد الظواهر الى اسبابها الطبيعية فلا يفسر المرض - مثلا - الا بالجرائيم التى أحدثته ، ولا يعلل سقوط المطر الا بظروف المناخ ، وهكذا ، ويترتب على هذا الربط السببى الصحيح ، أن نلتمس للأشياء أسبابها الطبيعية كذلك ، فاذا أردنا غلالا ، زرعنا لنحصدها ، واذا أردنا قتالا حملنا له السلاح بمران واقتدار .

النظرة العقلانية تنظر الى الواقع كما هو واقع ، لتحوره الى واقع جديد اذا أرادت ، دون أن تقيم بينها وبين الواقع حائلا تنسجه الأوهام ثم سرعان ما ننسى انه أوهام ، فاذا كان البدائى يخلق لنفسه الخرافة لينظر بمنظارها الى وقائع الدنيا، فان المتحضر هو الذى يواجه تلك الوقائع كما تبدو لبصره وسمعه ، وبغير هذه الرؤية العارية المباشرة ، كان يتعذر عليه أن يلجم الطبيعة ليسير وقائعها حيث أراد لها أن تسير .

على أن أبرز ما تتميز به النظرة العقلية الى الكون ، هو حب الانسان للمعرفة حيث يلم بأسرار البيت الذى هو ساكنه، فالعقلانى فى نظرته ذو نهم نحو معرفة الحقائق والطبائع والعلل ،لايصده عن ذلك شيء من التحريم الذى يفرضه البدائيون على أنفسهم ، من منا لا يذكر الحكايات التى كانت تحكى لنا ونحن صغار ، عن القصر ذى الغرف الكثيرة ، الذى يستباح الدخول فى غرفه كلها الا غرفة واحدة محرمة ؟ ذلك هو الانسان اذا ترك لفطرته : يتهيب نزع الستائر عن حقائق الأشياء ،وحتى اذا جاز لنفسه أن ينزع بعضها، اوجب على نفسه أن يترك بعضها الآخر مسدولا على كوامنه ، الا من جعل السيادة لعقله ، فذلك هو بروميثيوس ــ فى أساطير اليونان ــ الذى نزع الشعلة من أيدى الآلهة ليضيء بها أركان الأرض فلا يترك منها ركنا خافيا فى عتمة الظلام ــ هكذا كانت أثينا حين أمسكت بقبس النور لتتفحص الدنيا على ضيائه ، وهكذا كانت بغداد المأمون حين أخذت تعب معارف الأولين عبا لم يكد يفرق بين شراب وشراب، فكل شراب من مورد العلم عندها سائغ ، وهكذا كان عصر النهضة وعصر التنوير فى أوروبا ٠

٤

سلطان العقل ــ اذن ــ هو مدار القياس لدرجات الحضارة ، فقل لى كم عقلت أمة فى تدبيرها لأمورها ، أقل لك كم صعدت فى مدارج التحضر ، وأقول سلطان العقل ولا أقول مضاء الارادة ؛ فالأولوية فى البناء الحضارى للعقل وفكره ، قبل أن تكون للارادة وفعلها ، نعم انه لا بد من التفكير العقلى من ارادة تنفذ ، لكنها عندئذ تكون ارادة ملجمة بتخطيط العقل ، وأما اذا بدأنا الشوط بارادة تفعل ، فمن ذا الذى يضمن لنا ألا يجيء فعلها تخبطا أهوج ، يتجه بنا نحو اليسار اذا كان الاتجاه الى يمين هو الموصل الى الهدف ، أو يتجه بنا نحو اليمين عندما تقضى حكمة العقل أن نسير الى يسار ؟

العقل هو وحده الفيصل بين الحق والباطل ، وبه وحده يصبح الانسان سيد مصيره ، رغبات الانسان قد تدفعه الى سن القوانين

واقامة التقاليد ، ثم قد تعود فتغريه بأن يتحلل مما قد سن أو اقام ، وأما ما بنى على العقل فهو ثابت على الدهر لا يزول، ولذلك كان محالا علينا أن نحكي تاريخنا للحضارة متسلسل الحلقات ، صاعد الخطوات ، الا اذا تعقبنا ما انتجه العقل ، لأن نتاجه ـ دون اى نتاج آخر ـ هو الذى يظل يكمل نفسه عصرا بعد عصر ، يصلح من أخطاء نفسه ، ويكشف الجديد ويوسع الرقعة قليلا قليلا ، حتى يبسط سلطانه على الأرض والسماء ، وأما الفن وأما الأدب وغيرهما من كائنات العالم الوجدانى فى الانسان ، فلا يأتى الجديد ليعلو درجة على القديم ، بل ربما حدث أن تفوق القديم على الجديد ، فليس من التناقض أن يكون هومر أعظم من شعراء القرن العشرين جميعا ، أو أن يكون فنانو النهضة الأوروبية أروع فنا من رجال الفن فى عصرنا ، فكيف اذن يتسلسل التاريخ فى حركة صاعدة اذا لم يكن اللاحق أعلى درجة من السابق ؟ ان هذا التتابع الضرورى لا يتحقق الا فى ميدان العلوم ، التى هى رمز للعقل ونتـــاجه ، وبالتالى يكون الجانب العلمى هو وحده مدار القياس لدرجـــات التقدم والتخلف بين الأفراد أو الشعوب .

اننى لأرجو هنا ألا يختلط الأمر على أحد ، فنحن لا نقول ان أى حضارة يمكنها الاستغناء عن عالم الشعور بكل ما يفرزه لنا من فنون وآداب وغيرهما ، ولكننا نقول ـ بكل قوة نستطيعها ـ أن عالم الشعور وما ينتجه ضرورى لكل حضارة ، لكنه وحده لا يكفى ، والعقل دون سواه هو الجانب الضرورى والكافى معا لتعريف الحضارة وقياس درجاتها .

يقول ألبرت شفايتزر عن الحضارة انها بذل الجهد من أجل التقدم ، وكلمة « التقدم » هنا هى التى تهمنا فى سياق حديثنا ، لأنه اذا كان التقدم الى أعلى والى امام ، شرطا أساسيا للحضارة ، كان الجانب العقلى وحده من الانسان ، بما ينتجه من العلوم ، هو الذى يتقدم ، بمعنى أن تجىء الخطوة التالية من خطوات الطريق تقدما نحو الهدف الأخير ، بالنسبة للخطوة السابقة ، فالفزياء أو الكيمياء أو البيولوجيا أو علوم النفس والاقتصاد والاجتماع ، أو

غيرها من فروع العلم ، ليست اليوم كما كانت بالأمس ، واختلاف يومها عن أمسها هو الاختلاف الذى يتحتم فيه أن تكون حصيلة الأمس أفقر من حصيلة اليوم ، وأكثر منها تعرضا للخطأ ، وأما الآداب والفنون فكلمة « التقدم » بالنسبة اليها ليست بذات معنى، فقد لا يستطيع شاعر من شعرائنا اليوم أن يجارى امرأ القيس، وقد لا يستطيع أحد من رواة الحكايات فى يومنا ، أن يقترب من الذروة الأدبية التى بلغتها ألف ليلة وليلة ، لا ، ان التقدم لا يكون الا فى معرفتنا العلمية ، واما ما هو خاص بالوجدان ، فلا أظن أن الأم العصرية الثكلى تبكى فقيدها على نحو أكمل من بكاء الأمهات بالأمس ، ولا أن يفنى عاشق فى عشق حبيبته بأكثر مما فنى قيس فى عشق ليلاه .

ومن فكرة التقدم هذه تنبثق لنا فروع ، لابد لنا أن نعيها حق الوعى حتى لا يفلت منا جوهر الحضارة ولبها ، التقدم الحضارى يقتضى حتما ألا نجعل الماضى مقياسا للحاضر ، وكيف نجعله المقياس اذا كان هذا الحاضر أفضل منه بحكم فكرة التقدم نفسها ؟ النظر الى الماضى هو نظر الى الوراء ، على حين أن التقدم يقتضى أن نوجه النظر الى أمام ، والانحصار فى الماضى هو انحصار فى نمط واحد من انماط الحضارة ، مع أن التقدم يحتم علينا الخروج من نمط أضيق نطاقا الى نمط أوسع أفقا وأرحب اطارا ، ان فكرة التقدم من حيث هى علامة نميز بها المسيرة الحضارية ،توجب علينا أن نجاوز واقعنا المحدود الى واقع آخر أكبر عظما وأعلى ارتفاعا ، على ان نفهم « واقعنا » هذا بأنه يشتمل على الماضى والحاضر معا ، فكلاهما واقع تم ، فلا بد أن ننظر النظرة التى ترجو أن يجىء المستقبل أكثر تحضرا ـ بمعنى أغزر علما ـ من الحاضر ومن الماضى على السواء .

٥

على ضوء هذا الذى أسلفناه ، نستدير الى عصرنا وحضارته ، انه ليس بدعا يشذ عن القاعدة التى سارت عليها سائر العصور ، فالحضارة فيه مازالت قائمة على نفس الأساس الذى قامت عليه

حضارات الســـالفين ، والأساس هو العقل ، غير أن العقل ــ كما أسلفنا ــ يوجه فاعليته الى ميادين تختلف كيفا من عصر الى عصر ، وميدانه اليوم هو العلوم الطبيعية التى تتمثل فى اجهزة ، ولا تقف عند كونها صياغات رياضية نظرية كما كانت الحال حتى عهد قريب، فلو كان الخليل بن أحمد بعقله الجبار الذى خلق ترتيبا معجميا من عدم ، واستخلص عروض الشعر استخلاصا بلغ حدا مذهــلا من كمال العقل الرياضى ودقته ؛ وقنن لنحو اللغة بعض قوانينه ، اقول لو كان الخليل هذا ولد فى عصرنا ، لجاز أن يكون من أضخم علماء الفزياء النووية حجما وأوسعهم شهرة ، فالفكر العقلى عنده ، ويبقى الميدان الذى يوجهه اليه ، وكذلك لو كان بلانك أو بور أو هيزنبرج رجلا من اهل البصرة فى القرن الثامن لاخــرج للنــاس معجما للغة ، وعروضا للشعر ، مدار التقدم الحضارى ــ أعود فأكرر ــ هو الفاعلية العقلية دون سواها ، والذى يختلف فى مراحل التاريخ هو ميــدان النظر ، الذى تحــدده ظروف العصر المعين ·

ولقد حددت ظروف عصرنا هذا أن يكون الميدان هو الواقع الطبيعى ، وأن يكون الهدف هو ايجاد الجهاز الذى يجسد الفكرة العلمية كائنة ما كانت ، الأجهزة هى لغة العلم فى عصرنا ، ولا عجب انه عصر الصناعة فى ثورتها الثالثة : كانت الثورة الأولى حين حلت الآلة محل الأبدان ، سواء أكانت أبدان البشر أم ابدان الحيوان. والثورة الثانية حين أصبحت الآلة تسير آلة سواها دون تدخل الانسان فيما يسير وما يسير ؛ والثورة الثالثة حين اتسع نطاق الآلة فلم يعــد يقتصر على ما كانت الأبدان تفعله ، بل امتد حتى شمل فاعليات العقول ، ذلك هو عصر التكنولوجيا كما يسمونه ، لا فرق فى هذا المجال بين مجتمع فى الشرق أو مجتمع فى الغرب ، فما دام المجتمع متقدما بمقياس العصر ، كان حتما أن يلقى زمامه الى عقله أولا · وأن يوجه فعل العقل نحو العلوم الطبيعية وأجهزتها ثانيا ، فان فوتت عليه قدراته الاقتصادية ان يسهم فى هذا الميدان بنصيب ، كان لزاما أن يجعل منهاج تلك العلوم منهاجا له فى اى ميدان يتاح له النظر فيه ؛ فقد تعددت ميادين النظر : فهنالك

ميادين العلوم الاجتماعية : علم النفس وعلم الاقتصاد وعلم الاجتماع ، وهنالك مجالات الارتفاع بمستوى العيش : من حيث التغذية والسكن والتعليم والعلاج الطبى ووسائل الراحة وتأمين الأفراد ضد كوارث الزمن ، هنالك كل هذه الميادين التى تتفاوت فيها الأمم فى عصرنا ارتفاعا وانخفاضا مما قد يوحى بأن أيا منها يصلح ان يكون أداة لقياس التقدم والتخلف ، الا أنها جميعا تلتقى فى نقطة واحدة ، هى النظرة العقلية بمنهاج العلم الى كل أوجه الحياة .

ونسأل بعد هذا كله : أين تقف الأمة العربية اليوم من المسيرة الحضارية ؟ وأجيب بجواب يختلط فيه قليل من الأسى وكثير من الأمل ، الأسى الهوة اللاعقلية العميقة العميقة التى لا نزال نتخبط فى ظلامها ، والأمل فى جيل جديد أراه على الطريق الى العقلانية العلمية وضيائها .

قد أكون على غير هدى فيما أقول ، ولكننى - على الأقل - صدق القول مع نفسى ، حين أقرر ما أراه أمامى واضحا ، وهو: اما أن نعيش عصرنا بكل ما يقتضيه من اخلاق واما أن نكون قادرين على تحويره ، بحيث نعيد صياغته على مثالنا، اما أن نتمرد عليه ، ثم نعجز عن تحوير أى شىء فيه ، فذلك حكم على أنفسنا بموت حضارى ، لا يعلم الا علام الغيوب متى تكون قيامته .

قل ما شئت عن عصرنا ، ولكنك مضطر الى أن تصفه بصفات ثلاث : فهو عصر علمى ، وهو عصر تقنى ، وهو عصر مدار الأخلاق فيه على المنفعة ، ولقد جمع مؤلف انجليزى معاصر هذه الصفات الثلاث فى صيغة مركزة ، اذ قال انه عصر «تقنى بنتامى» أما التقنية فهى تتضمن ذلك الضرب من العلوم الذى يستهدف اختراع الاجهزة التى تجسد قوانينها ، ولا يترك هذه القوانين فى صورتها المجردة ، واما انه عصر بنتامى ، فالاشارة هنا الى بنتام فيلسوف المذهب المنفعى ابان القرن الماضى .

معنى ذلك أن جواز المرور الذى يبيح لنا الدخول فى عصرنا ،

هو ان نطور من قيمنا السائدة لكى تصبح قيما قائمة على علمنة ، وعلى تقنية ، وعلى منفعية فى أسس التعامل السياسى والاقتصادى على أقل تقدير ، فاذا لم تعجبنا هذه الصفات ، لكونها غريبة على ثقافتنا الموروثة ، كان علينا أحد أمرين : اما أن نلوى عنق العصر حتى يرى الدنيا بأعيننا، واما أن ننسحب من العصر الى حيث شئنا أن يكون الاختفاء في ستر الظلام ، لكن المفارقة العجيبة ، هى أننا لا نخلق للدنيا المعاصرة فكرا يثنيها عن طريقها ، وفى الوقت نفسه ترانا نقف من ثقافة العصر موقفا يقبل أسماءها المجردة ويرفض مضموناتها ، بمعنى أننا على استعداد لقبول الاتجاه العلمى والتقنى بل والاتجاه المنفعى فى التعامل ، على شرط أن يقف هذا القبول عند حدود هذه الاسماء ، واما ما يندرج تحت هذه الاسماء من مضمونات فليس لدينا المعدات التى اعدت لهضمها ، مما أحدث فينا ضربا عجيبا من الازدواجية الحضارية : فعلى سطح الأمور الظاهرة ، نبدو وكأننا نعايش العصر فى تصوراته ، فاذا نفذنا الى ما تحت السطح وجدنا أنفسنا ما نزال نطوى فى صدورنا قيم حضارة ذهبت مع تيار الزمن ·

سل من شئت : هل تحب أن تتابع العصر فى عقلانيته وتقنياته ؟ يجبك فى استعلاء بأن العقلانية وما يترتب عليها ، هى جزء من ميراثنا الأصيل ، لكن قل له انها فى عصرنا تستتبع عدة أمور : منها ألا تلقى بزمامك الى العاطفة أيا كان نوعها ، ومنها أن يتولى العمل من يحسن أداءه ، لا من ينتمى الى أصحاب الجاه بأواصر القربى ، ومنها أن يكون الارتكاز كله على الواقع المادى الصارم ، ومنها أن نصطنع في حياتنا نظرة علمانية تجعل محورها هنا على هذه الأرض ، قبل أن يكون هناك فى عالم آخر .. قل له هذا ، يأخذه الفزع ، لأنه عندما أعلن أنه من انصار النظرة العقلية، لم يكن قد تخيل لنفسه أنها نظرة تلد كل هذا النسل العجيب ، فهو عقلانى بالاسم ، لا بالمضمون والنتائج ، انه يقبل من العصر تقنياته ، لأنه يريد ـ كسائر عباد الله ـ أن ينعم بالسيارة

والطيارة وأجهزة التدفئة والتبريد ، لكنه اذا علم بأن ادخال هذه الآلات فى حياتنا ، معناه ادخال عادات جديدة فى تلك الحياة ، ومعناه احلال قيم جديدة محل قيم قديمة ، أخذه الهلع ، لأنه فى عمق نفسه لا يريد عن قيمه الموروثة بديلا ٠

وهكذا نقع فى أزمة حضارية من طراز نادر ،لأننا فى الحقيقة بمثابة من يحيا ثقافتين متعارضتين فى وقت واحد : احداهما خارج النفس ، والأخرى مدسوسة فى حناياها لا تريم ، فترى حضارة العصر فى البيوت والشوارع والاسواق ، بينما تحس حضارة الماضى رابضة خلف الضلوع ٠

٦

ونعود فنسأل : أين تقف الأمة العربية اليوم ، من حيث التقدم أو التخلف على طريق الحضارة ؟

ان معايير القياس كثيرة ، أشرنا الى بعضها ، فهنالك المعيار الاقتصادى الذى يقيس التقدم بمتوسط الدخل ، وهنالك المعيار الثقافى الذى يقيسه بدرجة انتشار التعليم ، وهنالك المعيار الذى هو اشيعها قبولا ، وهو معيار يقيس تقدم الأمة أو تخلفها بدرجة العلمنة والتصنيع ، أى بدرجة تحولها الى الحياة الصناعية المستندة الى الأجهزة الآلية ، وأيا ما كان المعيار الذى تختاره ، فالشرط الضرورى دائما هو أن تتغير طرائق العيش والتفكير بحيث تساير روح التقدم العصرى ٠

لكن هذا التقدم لا يعنى شيئا الا اذا عرفنا الى أى هدف نتقدم ، حتى يمكن قياس المسافة الفاصلة بين موقفنا الراهن وبين ذلك الهدف الذى نتقدم نحوه ، بعبارة أخرى:ما هو النموذج الكامل الذى نضعه نصب أعيننا أثناء سيرنا لنكون على يقين بحقيقة موقفنا : هل هو اقتراب أو ابتعاد عن ذلك النموذج ؟ وانه لعزيز على نفسى أن أقولها صريحة ، وانه كذلك لعزيز على نفوس

القراء ان يسمعوه ، لكنه حق لا منجاة لنا عن مواجهته ، وهو أن نموذج القياس انما هو الحياة العصرية كما تعاش اليوم فى بعض أجزاء أوروبا وأمريكا ، فقد شاء الله أن يكون هناك اليوم ينبوع الحضارة ، كما كان ينبوعها فى أرضنا ذات يوم .

وقد نوجز أهم معالم تلك الحياة الأوروبية الأمريكية التى هى حضارة العصر ، فى بضع نقاط ، تساعدنا على قياس موقعنا بالنسبة الى الهدف : فمن تلك المعالم المميزة سرعة التغير ، وسرعة قبول الجديد ، فحياة الناس هناك توشك أن تتغير يوما بعد يوم ، وعليهم أن يلاحقوها ، والملاحقة معناها ألا يبهرنا ما قد فات ، ومات ، حتى لا نقف طويلا عند أطلال ، بل نوجه البصر دائما نحو غد وبعد غد ، فالقوم هناك يؤمنون ايمانا لا تحده حدود بالعلم وقدرته على النمو المطرد ، وبأنه كلما اطرد نموه قلب حياة الانسان كما وكيفا .

فاذا أردنا قياس التقدم أو التخلف ، فما علينا الا أن نقيس المسافة بين حياة الفرد العادى فى مجتمعاتنا بحياة الفرد العادى فى مجتمعاتهم : فى حصيلة العلوم ، فى دقة التخطيط ، فى غزارة الانتاج ، فى مدى الحرية السياسية والاجتماعية ، وغير ذلك مما يتفرع عن أصل واحد ، يتلخص فى قولنا عن حضارة العصر انها علمية تقنية منفعية .

انني لعلى وعى بوجه الاعتراض هنا ، وهو : لماذا نفنى ثقافتنا فى ثقافة غيرنا ، بحيث نجعل منهم نموذجا لنا نحتذيه ؟ وأظن أن خير جواب يزيل عن أنفسنا القلق ، هو أن ينحصر تفردنا الثقافى فى تلك الجوانب التى تميز الشعوب ، والتى هى فى الوقت نفسه ليست مقياس التقدم الحضارى كما حددناه ، وأعنى بها جوانب العقيدة والفن وبعض تقاليد الحياة التى لا تتنافى مع الحركة العلمية بكل فروعها ، وبهذا نتيح لأنفسنا أن نتحضر بحضارة العصر فى أخص خصائصها ، كما نتيح لها فى الوقت نفسه أن نحتفظ بما يميزها عما سواها ، وبهذا نتركها تساير العصر فى

نظراته العلمية الصارمة ، وتنطوى على ذاتها فى ميادين الوجدان وطرائق التعبير عنه فى العقائد والأدب والفن .

ان الحديث عن الحضـــارة وقضـية التقدم والتخلف للأمة العربية ، ماكان ليستثير نشاطنا الفكرى ، لو أن بنا مواتا نزل بنا الى حفرة الحضيض ، وكذلك ماكان ليستثير نشاطنا لو أننا قد علونا فى حضارة العصر الى ذروة الأوج ، ففى الحالة الأولى ينعدم الوعى ، فلا فكر ولا نشاط ، وفى الحالة الثانية تتحقق الطمأنينة والرضى ، فلا قلق ولا تساؤل ، لكننا من مدارج الصعود فى منزلة بين المنزلتين ، ولذلك كان لا بد لنا من مثل هذا النشاط الفكرى ، نتحسس به الطريق ، حتى لا نضل عن الجادة المستقيمة لنبلغ ما نريد ونبتغى .

حياتنا بين الأمس واليوم

١

ولدت فى أوائل هذا القرن ، قبل أن تفجع البـــلاد فى دنشواى بعام واحد ؛ ولما اكتمل لى الوعى بالدنيا وأحداثها ، كان قد انقضى من القرن ثلاثة عقود ؛ كنت قبلها أسمع عن أقطار الأرض البعيدة ، وكأننى أسمع عن عالم من ضباب ، وأســـمع عن جسام الحوادث فى وطنى ، فأفهم الجمل مفككة متناثرة ، ولكنى لا أكون لنفسى منها قصة مفهومة .

أما دنياى القريبة منى ، والتى ألفتها حولى ، فقد كانت بسيطة الى حد السذاجة ، أعقد ما فيها هى الكتب التى صادفتنى فطالعتها ، والتى حدث ان كانت فى مجموعها أميل الى « **الأفكار** » المجردة التى تعرت عن دم الحياة ولحمهـــا ؛ ومن هنا كانت الفجوة سحيقة بين ساعات أقضيها داخل الكتاب وســاعات اقضيها خارجه ؛ وليس بى حاجة هنا الى القول بأننى عشت اربعين سنة فى بيت لم يعرف جهازا واحدا من أجهزة الحضارة الحديثة ، أما لأنها لم تكن قد وجدت بعد ، واما لأننى كنت لا أملك ثمن اقتنائها ، فلا راديو ، ولا تليفزيون ، ولا ثلاجة ، بل ولا النور الكهربائى استخدمته خلال سنوات طويلة من حيــاتى ؛ وكان أول فلم سينمائى شهدته هو فلم « **سفينة العرض** » ــ فى أوائل الثلاثينات ــ وانى لأذكر الآن كيف خرجت من شـــهوده ذاهـلا لهذا العالم العجيب الذى لم افتح أبوابه قبل ذاك ؛ حتى التلفون لم يدخل بيتى الا بعد أن انقضى من القرن نصفه،وبدأ نصفه الثانى.

لم يكن غريبا على عنــــدئذ أن ألتقى مع الوف الناس من

رجال ونساء ، فلا أجد بينهم الا قلة قليلة جدا أصابت شيئا من التعليم ، وخصوصا فى عالم النساء ، ولذلك كان أول فرض يرد على الخواطر بالنسبة الى اى امراة تربطك معها روابط الحديث أو المعاملة ، أنها تجهل القراءة والكتابة ، فاذا كان الأمر بينكما يقتضي توقيعا ، توقعت منها أن تخرج ختمها لتختم ، أو أن تعد ابهامها لتبصم ؛ حتى لقد كان من المفارقات التى تلفت النظر أن ترى سيدة وفى يدها جريدة أو كتاب ، ودع عنك أن ترى سيدة وعلى وجهها منظار ؛ وكنت تحس عن الفئة القليلة المتعلمة ، انها كنقطة الزيت فى قدح الماء ، لا تندمج فيه مهما تحركت فى ارجائه ، كأنما تلك الفئة من أمتها عنصر أجنبى دخيل .

ولم يكن غريبا على أن أجد ألوف الناس من رجال ونساء ، يولدون ويعيشون ويموتون فى مكان واحد ، كأنهم نبات ينمو ويذبل وهو فى موضعه ؛ كانت الأكثرية العظمى من أهل القرية تسمع عن العواصم القريبة منهم ، وكأنهم يسمعون حكايات من ألف ليلة وليلة تروي لهم عن الهند والسند ؛ ولا يدخل القرية رجل من المدينة ــ وهم يعرفونه من ثيابه ــ حتى يتجمع الغلمان يرقبونه من بعيد بنظرات متطلعة ، ويطل النساء من نوافذ الدور وأبوابها ، مسدلات على الوجوه أغطية تحجب منها شيئا وتترك شيئا للرؤية ؛ واذا لم يكن فى متناول احداهن غطاء ، رفعت احدى ذراعيها على وجهها لتؤدى لها ما يؤديه الغطاء .

كنت اذا ذهبت الى القرية خلال أشهر الصيف ، لا ألبث ان أدخل مع الناس هناك فى ضروب من الحديث ، لم أفهمها كل الفهم ، ولم أجهلها كل الجهل ؛ هى ضروب من الحديث تكثر فيها كلمات « الحجز » و « البروتستو » و « المحضر » و « البورصة » و « البنك » و « الخواجة » ؛ ولم يكن للناس من حديث فى أواخر الصيف الا عن أسعار القطن ، ترتفع وتنخفض لأسباب مجهولة ، فتسرى موجة من الفرح أو موجة من الحزن ، وكان الشعور العام هو أن تلك الأسعار الصاعدة الهابطة ، هى ضربات القدر ، تأتى من حيث لا تدرى كيف جاءت؛

وحدث ذات مساء ، وجمع من الرجال يسـمرون وهم جلوس على « دكتين » متقابلتين أمام دكان البقال ، أن سـأل سائل وهو جاد : من ذا الذى يرفع هذه الأسعار يوما ويخفضها يوما ؟ وأجاب مجيب وهو جاد أيضا ، فقال : لقد سمعت أن هاتفـا من السماء يهبط سـاعة الفجر ، يعلن فى همس غير مسموع بما يقرر أسعار اليوم ؛ ولم يعترض أحد على الجواب .

وكان مألوفا غاية الألف ، أن تسمع عن أحد الموسرين، أنه أفلس بين يوم وليلة ، كأن الأمور تتحرك بأصابع العفاريت الخافية عن الأبصار ؛ فترى آثارها المفاجئة ولا ترى محركاتها؛ وكان من اعقد الألغـاز التى حيرتنى فترة طويلة من مرحلة الشبـاب ، تلك الحالات الكثيره ، التى كان يقترن فيهـا موت رب الأسرة بخراب أسرته ودمارها ، من بيع وتبديد وافلاس ؛ ولم يكن من باب اللغو فى الحديث أن تجرى ألسنة الناس بهذه العبارة التى تقول انه « موت وخراب للديار » ، لكثرة ما اقترن الحادثان وكأنهما علة ومعلول ؛ وكذلك كان مما له مغزى حقيقى من واقع الحياة ، أن يطلب الرجل « الستر » فى حياته ، كأنما هو على يقين أن هذا الستر سينكشف ذات يوم عن خـواء ، واذن فالدعاء لله هو أن يجىء ذلك اليوم بعد وفاته .

لم أكن واسع المعرفة بالزراعة وحياة المزارعين ــ من ملاك الأرض او مستأجريها ــ لكن المعرفة القليلة التى حصـلتها من تتبع الحياة وأطوارها فى بعض من عرفتهم ، كانت كافية لرسم صورة تقريبية لتلك الحياة كيف يجرى تيارها وكيف تتعاقب أطوارها ؛ فقد كان الشيخ .. (وهذا مثل حقيقى بقيت لى منه ذكريات) يملك نحو عشرة أفدنة ملكا خاصـا ــ (وتلك هى أحسن الحالات ، فلا هو بمسـتأجر عليه أن يدفع الايجار من محصـوله ، ولا هو مدين ــ أول الأمر ــ مطالب بدفع فوائد الدين من محصوله) ــ وكانت حياته أول أمرها تجرى بين يديه عسلا ولبنا ؛ لكن الأعوام لم تمهله الا قليلا ، حتى فاجأته بعيـال من زوجتيه ، بلغت عدتهم عشرة بين بنين وبنات ؛ وأقول «فاجأته» لأنه كان يبدو على كر الأعوام ، كأنه على غير وعى بتكاثر نسله ؛ ثم أراد له الله عند المفاجأة بهذا العبء الثقيل ، أن تزداد فداحـة

العبء بمرض اصابه ، تطلب منه السفر المتصل الى المنصورة حينا ، والى القاهرة حينا ؛ فأخذت حصيلة ارصه تعجز عن الوفاء بعيش عياله ونفقات علاجه ؛ فكان لا مناص من اقتراض على المحصول قبل مجيئه ؛ والقرض لا يكون الا بفائده مرتفعه : ويجيء وقت المحصول ، ويجيء معه صاحب القرض ، فالارجح ان يقدم له محصول عيني لقاء ماله ، وهنا تكون الخطوة الثانيه من الغبن الفادح ، اذ يغلب أن يأخذ الدائن ما يأخذه من ناتج الارض بثمن قليل ؛ بحيث لا يبقى لصاحب الأرض الا نزر يسير من ناتج ارضه ، ونزر أيسر منه من مال سائل ؛ ويجيء العام التالى ، فتزداد الحاجة الى القروض ، لا من اجل عياله وعلاجه فقط ، بل فوق ذلك من أجل الانفاق على الارض لفلاحتها ؛ لكن صاحب المال هذه المرة ، لا يكفيه أن يقرض ماله على محصول الارض ، لان ذلك قد لا يكفى ؛ واذن فلابد من رهن جزء من الارض ضمانا للدين ؛ ويحدث بالفعل أن يعجز الرجل عن سداد دينه ، فتذهب القطعة المرهونة من أرضه ؛ وهكذا دواليك على مر عدد من السنين ، ثم تزداد العلة بالرجل ويموت ، فيقترن موته باجتماع الدائنين لتصفية ما تركه لأولاده ، فاذا الباقى لأولاده صفر من الأرض ، وبقية من الديون ؛ ومع ذلك كله ، فقد عاش الرجل « مستورا » ــ فى عرف الناس ــ لم ينكشف عنه الستر الا بعد موته ، فكان العرى والجوع نصيب أبنائه من بعده .

تلك كانت حياة الزارع ، فى حالات ليست هى أسوأ الحالات ، فلا عجب ــ حين ضاقت الضائقة فى الثلاثينات الأولى ــ أن كان المعلم فى المدرسة الالزامية ــ وكان على الأغلب من اهل القرية ــ ذا مكانة مالية لا تدانيها الا مكانة من يملكون رقعة كبيرة من الأرض ، فهذا المعلم بأربعة جنيهاته كل شهر ــ فذلك هو راتبه عندئذ ــ كان أقدر على الشراء من مالك العشرين فدانا ، او ربما كان أقدر من مالك الثلاثين ؛ ولذلك فسرعان ما كانت الأرض تنفرط من أيدى ملاكها ، لتهبط فى أيدى هؤلاء .

ومع ذلك فقد كانت الزراعة هى المبدأ والمنتهى ، وكل ما عداها من اوجه النشاط والعمل ، كان يبدو وكأنه من

لوازمها وملحقاتها ؛ ولهذا كانت الأصالة والعراقة لمن ملك الأرض — ولان يملكها مالكها عن أرث ، خير من ان يملكها عن كسب بمجهود — اما من لا يملك ارضا ، فهو فى المجتمع من نوافله وهو مشه ، مهما بلغ من شأن فى أوجه أخرى من اوجه الحياه ؛ فكانت ملكية الارض هدفا يسعى اليه كل من اجتمع له شىء من مال ؛ لقد عرفت طبيبا جمع مالا من مهنته ، ولم يكن له شأن بالارض وزارعيها ، لكنه اشترى بماله قطعة واسعة من أرض جرداء لا تنتج الا القليل ، فلما أبديت له عجبى ، قال : ان جزائى الأوفى هو أن يقال بين الناس ان الدكتور ذهب الى العزبة، وان الدكتور عاد من العزبة ، ففى ذلك وحده ما يكفل لى أن تنفتح أبواب الجاه والمكانة .

كان العمل الزراعى يومئذ يدويا فى معظمه ؛ فلم يكن أحد ليتوقع ان تحرث الأرض بغير المحراث التقليدى ، أو أن تدرس الغلة بغير النورج ، أو أن تروى الأرض بغير الساقية والشادوف؛ ولم يكن أحد ليتوقع أن يحصد الحصاد بغير الأيدى ، وأن تحش الجذوع بغير المنجل ؛ فكنت تسير فى الأرض الزراعية أميالا بعد أميال ، قبل أن تصادف مكنة تدار ببخار أو كهرباء ؛ العمل يدوى كله ؛ والانتقال أسرعه على ظهور الدواب ؛ ومن ثم انطبع الجو كله بالبطء والمهل ؛ وعدت السرعة من عمل الشيطان ، ومما يبعث آخر الأمر على الندم : وفيم الاسراع والزرع ينمو على مهل ، والمحصول يجىء فى أوانه من العام ؟ لقد ضرب لى صديق فى القرية موعدا أن نلتقى فى صبيحة الغد ، فزللت بالخطأ وسألته : فى اى ساعة من ساعات الصبح تريدنا أن نلتقى ؟ فما وجدت منه ومن الصحبة كلها الا مر السخرية ، فقد كدت ابدو فى أعينهم « خواجة » لأننى أردت تحديد ساعة اللقاء ؛ ففى كلمة « الصبح » تحديد لهم بما يكفى للحياة فى الريف ؛ وكان مما زاد فى بطء الحركة رسوخا فى النفوس ، أن صاحبها — نتيجة طبيعية لها — بطء شديد فى تغير الأوضاع — أوضاع الفرد وأوضاع المجتمع — حتى تكاد بالنسبة لأى فرد — اذا عرفت كيف بدأ حياته ، أن تجزم فيما يشبه اليقين كيف تنتهى ؛ وكان من دواعى البطء الذى استحكمت فى النفوس

أسبابه ؛ صعوبة اتصال الناس بعضهم ببعض اذا ما فرقت بينهم مسافة من الأرض ؛ فالخطاب البريدى يحتاج الى وقت طويل ، والسفر يحتاج الى وقت أطول ، والأخبار تنتشر فى أرجاء القطر الواحد — ولا أقول فى أرجاء العالم — على فترة مديدة قد تصل الى بضعة أشهر ؛ لم يكن فى قريتنا مكتب للبريد ، وكان لا بد لارسال الخطاب ، أو لتسلم خطاب ، من الذهاب الى القرية المجاورة حيث المكتب ؛ وكان من ينوى السفر يعد له ، مهما يكن من قصر المسافة ، وقل فى ذلك ما شئت بالنسبة الى من يعتزمون السفر الى أرض الحجاز لأداء فريضة الحج ، فها هنا يكون الاعداد بما نظنه اليوم لا يتناسب الا مع رحلة الى المريخ .

٢

لكن المفارقة العجيبة حقا ، هى ما كان بين هذه الصورة المعاشية من جهة ، والصورة الفكرية والثقافية من جهة أخرى (وما زلت أتحدث عن الثلاثة العقود الأولى من هذا القرن) فاذا كانت البساطة قد صحبت الأولى ، فان الحيوية قد صحبت الثانية ؛ فى الأولى سذاجة وفى الثانية عمق ؛ فى الأولى نطاق محدود وفى الثانية أفق واسع ؛ حتى لأستطيع المجازفة بالقول فأزعم ان حياتنا — كما عرفتها الى أن بلغت الثلاثين ، بل وبعد أن جاوزتها — كانت مصابة بفصام خطير : فهنا بدن يعيش — أو يكاد — فى امتداد العصر التركى ، وهناك عقل يتابع ثقافة العصر فى آخر تطوراتها؛هنا المحراث والنورج والساقية والشادوف والمنجل — تراها حيثما توجهت على الأرض المزروعة بما يسودها من بساطة عيش وبطء حركة — وهناك لطفى السيد والعقاد وطه حسين وهيكل وسلامة موسى تصادفهم فى كل صحيفة ومجلة وكتاب .

لقد تجاورت فى مجتمعنا أضداد نستطيع على وجه التعميم والاجمال ان نقول انها أضداد استقطبتها حياة الريف فى ناحية ، وحياة المدن — أو قل حياة القاهرة — فى ناحية أخرى ؛ ففى الريف بلغ من الناس استسلامهم للخرافة حدا أقصى ، وفى القاهرة بلغت النزعة العقلانية بأئمة الفكر شوطا

بعيدا ؛ فى الريف كان الانتاج برغم حيـاة الشظف والفقر ، وفى القاهرة كان الانفاق فى بذخ ؛ فى الريف امتداد للعصور الوسطى فى وسائل العيش ، وفى القاهرة القصور والمســـارح واماكن السهرات اللاهية ؛ أضداد تجاورت حتى شـــطرت مجتمعنا مجتمعين لا يكادان يلتقيان ؛ وقد انعكس هذا الانشطار فى نوعين من التعليم : مدنى هنا ودينى هناك ؛ وفى نوعين من المحـاكم : مدنية هنا وشرعية هناك ؛ وفى نوعين من أحياء السكنى وطرائق العيش : « أفرنجى » هنا و « بلدى » هناك ؛ وفى نوعين من ضوابط السلوك ، فالسلوك الجائز عند فريق « تفرنج » قليـلا أو كثيرا ، مجلبة للعار عند فريق آخر يرعى التقاليد .

على أن ما يعنينى الآن من هذه الأضداد ، ذلك التباين الحاد بين الحياة المعاشية فى ركودها وبطئها وتخلفها ، والحياة العقلية فى نشاطها وحيويتها وسرعتهـا ؛ وكان لا بد ليوم أن يجىء ، يشتد فيه الجذب بين حياة الواقع المادى البطيئة ، وحركة العقل السريعة ، بحيث لا يكون ثمة مناص من التصدع ، وبحيث تحتم على الحياة المادية البطيئة المتخلفة أن تعيد بناءها لتلحق بالفكر فى طيرانه ووثوبه ؛ وذلك هو ما حدث ــ بدرجة متواضعة أول الأمر ــ فى الحركة الاقتصـــادية والصـــناعية التى بدأها رواد أوائل مثل طلعت حرب ، ثم حدث بدرجة قوية طمـوح ، بالثورة الاقتصادية والاجتماعية الجذرية الشـــاملة ، ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ ، التى جاءت لتغير الصورة المعاشـــية تغييرا كاملا ؛ فاذا كانت العين لم تألف ــ فى السنوات التى رســـمت صورتها ، سنوات العقود الثلاثة الأولى ــ أن ترى على الأرض الزراعية مكنة تدار ببخار أو كهرباء ، فأحسبها اليوم واقعــة على الآلات الزراعية المتقدمة ، فى الأرض المنزرعة وفى الأرض المستصلحة ، بنسبة لا بأس بمقدارها ؛ واذا كانت العين خـلال تلك الفترة لم تألف أن ترى فى سماء المدن الا المآذن فوق المساجد، فهى اليوم تألف أن ترى مداخن المصانع الى جانب مآذن المساجد، فيكون ذلك عندها أجمل رمز وأصـدقه على أن حياتنـــا قد اتحد فيها دين ودنيا ، كما أراد لهما الاسلام أن يتحدا .

تصدعت الحياة الاقتصادية البطيئة الراكدة ، بفعل الجذب

الشديد الذى وقع عليها من ناحية الحياة الفكرية التى تقدمت حتى انقطعت كل صلة بينها وبين الركود الاقتصادى ، كما يتبدى هذا الركود فى حياة الفلاح المتوسط ؛ وهل نخطىء اذا قلنا أن ثورة ١٩٥٢ ان هى فى صميمها الا ثورة أريد بها أن تغير من أوضاع الحياة المادية تغيرا من شأنه أن يزيد من سرعة نشاطها لتلحق بالحياة الفكرية حتى اذا ما توازيا ، سار المجتمع بعدئذ فى تكامله سيرا فيه اتزان بين الرأس والبدن ؟

انتقلت الحركة من الأسرع الى الأبطأ ، على نحو شبيه بما يحدث حين تنتقل الحرارة دائما من الجسم الأسخن الى الجسم الأبرد اذا ما تلامسا ؛ ضع قطعة من الحديد الساخن ملامسة لقطعة أخرى من الحديد البارد ، تجد أن الحرارة تنساب من الأولى الى الثانية حتى تتعادل بينهما درجة الحرارة؛ وليس فى ذلك شىء من ضرورة التحتيم ، فقد كان يمكن للعكس أن يكون هو الأمر الواقع ، بحيث تزيد حرارة الحار كما تزيد برودة البارد ، على أن يظل مجموع الحرارتين ثابتا ؛ كان يمكن لاتجاه السير ان يكون على هذا النحو العكسى ، لكن هكذا وقع ما وقع ، فرصدناه فى قانون ، يسمونه القانون الثانى للديناميكا الحرارية ؛ وكذلك قل فى الجانب الاقتصادى من الحياة وفى جانبها العقلى ، فان الحركة تنتقل من أكثر الجانبين نشاطا الى أقلهما ، وقد حدث فى مصر كما عهدتها فى العقود الأولى من هذا القرن ، ان كان النشاط الأوفر فى حياة الفكر ، والنشاط الأقل فى حياة الزراعة والصناعة ، فانتقلت الحركة من الأولى الى الثانية ، لكنه انتقال تطلب ثورة كبرى لتحدثه ، كما يتطلب المريض بالعصاب هزة كهربائية تصدمه ليفيق ؛ على انى لا أريد ان أترك هذا الموضوع من الحديث ، قبل ان اثبت ظنا يدور الآن فى خاطرى ، وهو أن هذا الترتيب بين الحياتين قد يعكس فى بلد آخر ، بحيث يكون السبق للحياة الاقتصادية المادية على حياة الفكر ، فعندئذ — فيما أظن — تجىء الثورة عقلية ، ليزيد الفكر من حركته حتى يلحق بازدهار الحياة الاقتصادية ؛ وربما كان ذلك هو ما حدث فى القرن التاسع عشر فى أوروبا ، حين أحدثت الثورة الصناعية زيادة فى الانتاج ، تلكأ

دونها الفكر ، فثار الفكر فى منتصف القرن ليحدث فى نفسه انقلابا يمكنه من سرعة السير .

واعود الى صورة بلدى كما رأيتها فى النصف الأول من حياتى ، لأرى كيف تبدلت ؟ اما يزال الفرق شاسعا بين خط العرض الذى يعيش فيه مفكر القاهرة ، وخط العرض الذى يعيش فيه زارع الأرض فى الريف ؟ هل ما تزال مسافة لخلف بين فلاح القرية اليوم وبين كاتب فى القاهرة مثل الدكتور حسين فوزى ، هى نفسها المسافة التى كانت بالأمس بين فلاح القرية وكاتب فى القاهرة عندئذ كالعقاد ؟ أو لأضع السؤال فى صيغة أكثر توضيحا للنقطة المطروحة ، فأقول : هل الصلة بين توفيق الحكيم حين أصدر مسرحية أهل الكهف فى أوائل الثلاثينات ، وبين فلاح القرية حينئذ ، شبيهة بالصلة بين توفيق الحكيم حين أصدر مسرحية الصفقة أو الأيدى الناعمة ، وبين فلاح القرية اليوم ؟ لا اظن ذلك ؛ فالمسافة قد قربت الى درجة كبيرة بين الطرفين .

لم تكن مشكلات المفكرين بالأمس ، لتعنى شيئا عند ساكن الريف ؛ فماذا يهم زارع الأرض فى الريف ، بكل ما كان يحمله فى حياته من أعباء ثقال ، لا تترك له من نتيجة جهده طول العام ما يملأ جوفه ويكسو عريه ، ماذا يهمه اذا كانت ثقافة السكسون افضل من ثقافة اللاتين ، او كانت هذه أفضل من تلك — وقد كانت هذه مشكلة فكرية عندنا ذات يوم ؟ ماذا يهمه اذا كان الشعر الجاهلى قد جنى على الشعر العربى المعاصر ، أو كان ذلك الشعر الجاهلى مصدرا لقوة هذا الشعر المعاصر — وقد كانت هذه مشكلة ثانية ؟ بل ماذا يهمه اذا كتبنا بأحرف عربية أو كتبنا بأحرف لاتينية — وقد كانت هذه مشكلة ثالثة ؟ لا ، لم يكن يهمه شىء من هذا ، ولذلك بترت العلاقة بترا بين سكان القرية وكاتب القاهرة ، لتخلف الأول بالنسبة الى الثانى من جهة ، ولأن الثانى مهتم بأمور لا شأن للأول بها من جهة أخرى .

أما صورة اليوم فقد اختلفت اختلافا بعيدا ؛ فالمشكلات التى يثيرها كتاب المسرحية والقصة الطويلة أو القصيرة ، هى نفسها المشكلات التى تعتمل فى نفس الريفى : علاقة الناس

بعضهم ببعض ، وعلاقتهم بالثروة ومصادرها وبالسلطان ومراكزه، وغير هذا وذلك مما يضرب فى صميم الحيـــاة ، ثم جاء الراديو وجاء التلفزيون ، فأثرا فى نوع الكتابة بقـــدر ما أثرت الكتابة فيهما ؛ فأصـــبح كاتب المسرحية ــ مثلا ــ لا يخط حـرفا الا والشـــاشة ماثلة أمام بصره ، فماذا يصلح لها وماذا لا يصلح؛ وبالتالى : ماذا سيشاهد الريفى وماذا سيسمع ، بحيث يتأثر أو لا يتأثر ؟

فبطء الحياة بالأمس ، وبطء الحركة ، وبطء الانتقـــال والاتصال ، قد انقلب اليوم سرعة سريعة ، مما أدى الى أن سارت القرية اشواطا فى سبيل وصولها الى القاهرة ؛ حـــلاق الصحة فى القرية قد حـــل محله طبيب أو أكثر من طبيب ، ومقرض المال للفلاح قد حل محله جمعيات تعاونية وبنـــوك ائتمان ؛ فلا أظن أن الشيخ .. الذى قصصت قصته ، لو كان يعيش اليوم ، كان يفاجأ بما فوجىء به من افلاس .

قلت انه كان من المفـــارقات التى تلفت النظر ، أن ترى سيدة وفى يدها جريدة أو كتاب ، وأنا أترك للقارىء أن يحدثنا هو عن المفارقة التى تلفت أنظارنا اليوم ؛ انها اليوم لمفارقة أن نرى فتاة قعيدة البيت لم تختلف الى معهد أو جامعة ، ولم تشـــغل نفسها بعمل بعد ذلك ، انك اليـــوم اذا طالبت امرأة بالتوقيع ، فلا تتوقع منها ما كنت تتوقعه بالأمس ، من انها ستخرج ختمها لتختم أو ستمد ابهامها لتبصم ، بل تتوقع منها أن تخرج قلم الحبر من حقيبتها لتوقع بعد أن تجادلك فى مبررات التوقيع .

ترى اذا عاد الزمن بصديقى الطبيب ، الذى وضع ماله فى أرض لا يحسن زراعتهـــا ، ليقول الناس عنه انه ذهب الى العزبة وعاد من العزبة ، كسبا للجاه وبعد الصيت ، فهل يظل على رايه بأن يغتصب الأرض من زارعيها بماله بغيـــة الجاه ؟ او انه سيجد ذلك ــ اليوم ــ مما يأباه الادراك السليم ، فالأرض للزرع لا لاكتساب السطوة والسلطان ؛ لكنها كانت بقايا اقطاع تمكنت من النفوس ، وذهبت اليوم وذهب ريحها .

تغيرت صورة الحياة بين أمسها ويومها ، ومن ذا يعلم ماذا تكون غدا ؟

إنسانية العلم

المذهب الانسانى فى الفلسفة ـ أو « الانسية » كما ارادنا المرحوم اسماعيل مظهر أن نسميه ـ هو فى صـميمه صرخة احتجاج على كل ضرب من ضروب الفكر أو الحيـاة يؤدى الى التضحية بالانسان من حيث هو كائن حى متكامل بعاطفته وعقله، التضحية به من أجل اى شىء آخر سواه ، كأن يضحى بهـذه الدنيا من أجل آخرة ، أو أن يضحى بالعاطفة من أجل العقـل أو أن يضحى بالروح من أجل المادة ، أو بالمادة من أجل الروح ، أو بالحياة الفكرية من أجل الحياة العملية ، أو بهذه من أجل تلك ؛ فلئن كانت العصور الوسطى ـ فى أوروبا ـ قد سـادتها روح تطالب الانسان بأن يئد رغباته الجسدية وغـرائزه الفطـرية الحيوية ، فان ثورة كان لابد لها عندئذ أن تجىء لتعيد الانسان الى انسـانيتـه بكل ما فطرت عليـه ، فليس الانسـان باله ، كلا ولا هو بحيوان ، انما هو كائن أريد به أن يقف حلقـة وسطى بين السماء والأرض ، يأخذ من الأولى روحانيتهـا ومن الثانية ماديتها ، ثم يجاور فى شخصه بين الجـانبين ؛ والعكس صحيح كذلك ، اى انه اذا كانت الثورة الصناعية فى القرن الماضى قد أرادت ـ فى أوروبا أيضا ـ أن تقتلع الانسان من جـذوره الروحانية كلها ، لتضعه فى المصانع آلة من آلاتها ، فان ثورة على الثورة كان لابد لها أن تظهر لتعيد للانسـان انسـانيته . ـ فى الاتجاه المضاد هـذه المرة ـ وهكذا كلما اقتضت ظروف الحضارة فى عصر من العصور أن ينطمس من طبيعة الانسـان

جانب لحساب جانب ، تحتم أن يخرج للناس فيلسوف «انسانى» يصحح الخطأ ويعيد للانسان توازنه المفقود .

وانه لمن حسنات الثقافة الاسلامية ــ فيما له صلة بموضوع حديثنا ــ أنها فى جوهرها ثقافة لا تضحى من الانسان بجانب من أجل جانب ، فهو مخلوق للدنيا وللآخرة معا ، للجسد وللروح معا ، للنشاط العملى فى هذه الحياة وللسبحات الروحية فى سبيل حياة آخرة ؛ ولهذا لم تكن هذه الثقافة الاسلامية بحاجة ماسة الى أنصار للمذهب الانسانى يصرخون احتجاجا على ذلك أو على هذا ، كما كانت الثقافة الأوروبية بحاجة ؛ لكننا لم ندع ثقافتنا الأصيلة تسير فى مجراها ، فأدخلنا عليها عناصر اقتضتها ظروف حضارية حديثة ، ومن ثم هبت علينا الأنواء التى تميل بشراع السفينة الى اليمين اكثر مما ينبغى تارة ، والى اليسار أكثر مما ينبغى تارة أخرى، الى الايغال فى العقل ولوازمه مرة ، والى الايغال فى العاطفة وملحقاتها مرة ، فأصبحنا بحاجة الى « مذهب انسانى » يظهر حينا بعد حين ليصحح الخطأ ويعيد تعادل الميزان .

وليس فى هذا كله علينا من بأس نخشاه ، لكن البأس هو فى أن تقع الثقافة الأوروبية فى خطأ فنقع فيه مثلها ، حتى ولو لم تكن حياتنا تستلزم الوقوع فيه ؛ ذلك أن المصادفة البحتة قد أدت بأصحاب المذهب الانسانى فى أوروبا ابان نهضتها، أن يرتدوا الى تراثهم اليونانى واللاتينى ، ليلتمسوا فيه صورة الانسان المتكامل بعاطفته وعقله ، وأن يغفلوا العلوم الطبيعية من الصورة التى ارادوا تصويرها ، لحداثة تلك العلوم الطبيعية عندئذ ؛ فجاءت الأجيال التالية ، ليظن أبناؤها أن الصورة الانسانية المثلى ، التى تتوافر فيها القيم الرفيعة وتتحقق بها الغايات القصوى ، هى فى ثقافة انسانية من النوع الذى رسمه

أنصار المذهب الانسانى فى أوروبا النهضة ، بلا زيادة ولا نقصان؛ فاذا كان هؤلاء قد ارتدوا الى التراث اليـــونانى واللاتينى ، فلا مناص لنا ــ نحن أنصار المذهب الانسانى الحديث ــ من ان نرتد الى هذا التراث نفسه بغير تحريف ؛ واذا كان هؤلاء الرواد قد أغفلوا ذكر العلوم الطبيعية فى الصورة الانسانية كمــا رسموها لمعاصريهم ، فلا مناص لنا كذلك ــ نحن أنصار المذهب الانسانى الحديث ــ من اغفال تلك العلوم ؛ وبهذا نقع فى خطــأ مزدوج ، فلا التراث اليونانى واللاتينى بضرورة ليس عنها من محيص لمن يريد أن يهيىء للانسان حياة ثقافية انسانية متزنة العناصر ، ولا اغفـــال العلوم الطبيعيـــة بشرط محتوم لكى تتوافر للقيم الانسانية ظروفها المواتية .

ومن هــذا الخطــأ المزدوج ترتبت عندنا ــ فى ثقافتنــا العربية الحديثة ــ نتائج ، منها ان قادة التعليم الجامعى فى بلادنا ، اشترطوا دراسة اليونانية واللاتينيـــة ، كأنما همــا لازمتان لا غنى عنهما لمن أراد أن تتكامل ثقافته ، وكأنهما لم تكونا ابان النهضة الأوروبية لصـــيقتين بطبيعة الثقافة الأوروبيـــة عندئذ ، فى خروجها من ضيق العصور الوسطى الى رحابة العصور الحديثة ؛ ومن تلك النتائج أيضا أن قر فى أذهاننا أن القيم الانسانية العليا لا تصاحب العلوم الطبيعية ، ما دام قادة المذهب الانسانى فى أوروبا ابان نهضتها قد أغفلوا تلك العلوم من الصورة المثلى ، وكأنما اغفالهم هذا لم يكن صدفة محضة ، بل كان ضرورة حتمية تدوم مع العصور جميعا ؛ ولهذا أصبح مألوفا على ألسنة المتكلمين وأقلام الكاتبين ، أن نسمع وأن نقرأ ، بأن المغالاة فى العلوم الطبيعية على حساب الدراسات الانسانية، قد تكون مفسدة لكياننا الانسانى؛ ونريد بهذا الحديث بيان الخطأ فى هذين الموضعين .

أما عن دراسة اليونانية واللاتينية ، فأحب ان اجعلهــا واضحة منذ البداية . ان موضوع الحديث هنا ليس هو ضرورة هذه الدراسة من حيث أن هاتين اللغتين أصل ثقافى ، لابد من

دراسته اذا أردنا أن ندرس فروعا كثيرة أخرى ، كالفلسفة والقانون الرومانى ، بل اذا أردنا أن نكون على علم من الداخل بالمصطلح العلمى فى فروع العلوم الطبيعية جميعا ، فدراسة هاتين اللغتين ضرروة ليس لنا حيالها اختيار ؛ لكن موضوع الحديث هنا هو السؤال عما اذا كانت دراسة هاتين اللغتين ، وما كتب بهما من تراث يونانى وروماني ، ضرورة تقتضيها النظرة « الانسانية » ، كما كانت الحال فى نظر النهضة الأوروبية ؟ والرأى عندى هو أن ما قد عد ضرورة انسانية فى أوروبا النهضة - وفى ايطاليا بصفة خاصة - انما عد كذلك للصلة الشديدة التى كانت تربط الثقافة الأوروبية بسالفتيها من يونانية ولاتينية ، فاذا أرادت تلك الثقافة أن تتنفس الهواء الطلق ، بعد أن فكت عن خناقها قبضة اللاهوتيين ابان العصور الوسطى ، فأين كانت لتجد ذلك الهواء الطلق تتنفسه الا فى تراثها ، لا سيما وذلك التراث يحمل فى حصائله كل ما كان ينقص الانسان الثائر على القيود ، من قيم الحركة الفكرية ، وحب الحياة ؟

فاذا أردنا نحن اليوم أن نصنع الصنيع نفسه ، بأن نتيح للانسان ثقافة تمكنه من اكتساب القيم الانسانية التى ينشدها، فانما يتحقق لنا ذلك ، لا بضرورة التوسع فى دراسة اليونانية واللاتينية ، بل بضرورة الاستعانة بتراثنا نحن ، كما استعانت أوروبا النهضة بتراثها ؛ وبذلك تتحقق الموازاة بين الموقفين .

أقول ذلك عابرا ، بعد أن لم تعد مسألة اليونانية واللاتينية قضية تشغل الأذهان ، كما كانت تشغلها فى الثلاثينات ، فقد راجعت ما قاله أستاذنا الدكتور طه حسين فى كتابه « مستقبل الثقافة فى مصر » (١٩٣٨) وقد خصص للحديث فى هذا الموضوع فصلا كاملا (من صفحة ٢٧٥ الى صفحة ٢٩٩ فى الجزء الثانى من الكتاب) يعرض فيه رأيه فى ضرورة اليونانية

واللاتينية لا فى تعليمنا الجامعى وحده ، بل فى التعليم الثانوى كذلك ، ما دام هذا التعليم الثانوى مرحلة مؤدية الى المرحلة الجامعية ؛ وقد خيل الى أن أستاذنا فى دفاعه الحار ، لم يقصر أهمية تينك اللغتين على كونهما مادتين دراسيتين بين المواد الدراسية الواجب قيامها فى المدارس والجامعات ، بل جاوز ذلك ليجعل لهما مكانة أخرى ممتازة، تشبه المكانة التى كانت لهما عند أنصار الدعوة « الانسانية » فى تاريخ أوروبا الحديث ، يقول : « وأنا مؤمن أشد الايمان وأعمقه وأقواه ، بأن مصر لن تظفر بالتعليم الجامعى الصحيح ، ولن تفلح فى تدبير بعض مرافقها الثقافية الهامة ، الا اذا عنيت بهاتين اللغتين ، لا فى الجامعة وحدها ، بل فى التعليم العام قبل كل شىء » ويقول أيضا « ان التخصص فى أى فرع من فروع الدراسات الأدبية ، التخصص الصحيح ، لا سبيل اليه الا اذا استعد الطلاب له بمعرفة اللاتينية دائما ، واليونانية أحيانا ، فلا بد أن يهيأ الطلاب فى المدارس العامة لهذا التخصص » (يقصد فى المدارس الثانوية).

وانى لأقرن هذا الاهتمام كله من أستاذنا ــ وربما كان لذلك الاهتمام مبرراته فى حينه ــ أقول انى لأقرن اهتمام أستاذنا بما ليس له صلة وثيقة مباشرة بحياتنا الثقافية ، أقرنه برأى للفيلسوف الأمريكى « رالف بارتون برى » ــ وقد كان أستاذا للفلسفة فى هارفارد معظم حياته العاملة ، بل وبعد أن بلغ سن التقاعد سنة ١٩٤٦ ، الى أن توفى منذ قريب ــ اذ يقول فى كتابه « انسانية الانسان » ما ترجمته : لقد كان حدثا تاريخيا عارضا هنا أن الماضى الذى شعر نحوه أصحاب المذهب الانسانى الايطاليون فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، بذلك الاجلال العظيم ، هو عصر الحضارة اليونانية الرومانية ؛ كان هذا تاريخهم هم بالمعنى المزدوج ؛ فقد كان بالنسبة اليهم ماضيهم المباشر الذى ارتبطوا به بالاستمرار الثقافى ، بينما كان

الادب اللاتينى أدبهم القومى ، وكانت اللغة اللاتينية لسان أجدادهم ، الى جانب كونها اللغة المتواضع عليها للعالم المثقف؛ اما الثقافة اليونانية فانها كانت قد غزت الثقافة الرومانية ، ولم يتطلب احياء اللغة والأدب اليونانيين الا متابعة النهر الى منبعه ،غير أن المعنى الذى كانت تحمله اليونانية واللاتينية لأصحاب المذهب الانسانى الايطاليين ، لم يعد يحمل المعنى نفسه لاى مكان آخر أو زمان » .

واكرر القول بأن الاعتراض هنا ليس موجها الى دراسة اليونانية واللاتينية من حيث هما ، وباعتبارهما جزءا من التراث الانسانى الذى لا بد من دراسته ، بل هو موجه الى اى اتجاه يريد أن يجعل منهما النبع الأساسى الذى نستمد منه قيمنا الانسانية ، اذا ما أردنا أن ننشىء للانسان العربى الحديث شخصية متكاملة ؛ اذ النبع الأساسى لهذا الانسان العربى ، هو المقابل العربى للتراث اليونانى اللاتينى بالنسبة لأوروبا ، أعنى أنه هو التراث العربى بما يحمله من قيم .

(٣)

ذلك هو أحد الخطأين اللذين تورطنا فيهما مع من تورط، ممن جعلوا نموذج المذهب الانسانى الذى ينشد للانسان أن يكون هدفا مقصودا لذاته ، حرا فى تفكيره متحررا من قيوده، مستمتعا بحياته الدنيا ـ أقول ممن جعلوا نموذج هذا المذهب الانسانى هو ما أعلنه أنصار ذلك المذهب فى أوروبا ابان نهضتها ، فنقلوا عنهم حرفا بحرف ، فاذا كان هؤلاء الأنصار قد عادوا الى التراث الكلاسى ليحرروا الانسان من نير العصور الوسطى ، فلا بد لنا كذلك أن نعود الى هذا التراث الكلاسى نفسه ؛ على حين أن العبرة هى فى « التراث » ـ ولكل تراثه ـ لا فى ضرورة أن يكون ذلك التراث هو اليونانى الرومانى دون سواه .

اقول أن ذلك هو أحد الخطأين ، وأما الخطأ الثانى فهو

أن نتورط مرة أخرى فيما فعله رجال النهضة الأوروبية ، عند عودتهم الى المذهب الانسانى بعد ظلام العصور الوسطى، وهو أن يغفلوا العلوم الطبيعية من حيث هى مصدر للقيم الانسانية التى تجعل من الانسان انسانا ؛ فكلما توسعنا فى العلوم الطبيعية بغية اقامة حياة جديدة تساير العصر الحاضر فى علمه وصناعته ، أشفق المثقفون ، خشية أن يكون ذلك التوسع مؤديا الى جدب فى القيم الانسانية ، على اعتبار أن هذه القيم تنشأ أكثر ما تنشأ من « العلوم الانسانية » كالتاريخ والفلسفة ودراسة اللغة والأدب .

ونريد هنا أن نؤكد ما يصحح هذا الخطأ ، بأن لا تعارض بين العلم الطبيعى والمذهب الانسانى ؛ بل ان رجال النهضة الأوروبية انفسهم ــ الذين نتخذهم نموذجنا فى الدعوة الانسانية لم يعارضوا بين العلم الطبيعى والقيم الانسانية ، لم يقولوا أن هذه القيم لا تنشأ عن ذلك العلم ، وهم اذا كانوا فى دعوتهم الانسانية قد أغفلوا العلم الطبيعى ، فذلك لأن هذا العلم كان قد ولد لتوه فى الحضارة الأوروبية قويا مكينا على أيدى جاليليو وكوبرنيق ونيوتن وغيرهم ، فلم يكن بحاجة الى من يؤكد ضرورته ، وهو الوليد القوى الذى ولد من الثورة على القرون الوسطى ، ليكون فجر العالم الجديد .

انه مهما اختلفت الزوايا التى ينظر منها الى المذهب الانسانى ، ومهما اختلفت خصائص هذا المذهب باختلاف المتكلمين فى فلسفته ، فالرأى مجمع على أن الأساس الأول والهدف الأخير هما أن نكفل للانسان حياة نعترف له فيها بحقوقه الانسانية فى هذه الدنيا وعلى هذه الأرض ، واذا كان ذلك كذلك ، فبأى شىء نكفل له هذه الحقوق الانسانية ، أكثر مما تكفلها له بالعلوم الطبيعية ، وبخاصة فى عصر تطبيقها على الحياة العملية أنكفلها له بأبراج عاجية ــ كما يقولون ــ يعتزل فيها المثقفون بثقافات « انسانية » من النوع الذى لا يبنى البيوت ولا يقيم الجسور ولا ينبت الطعام ولا ينسج الثياب ؟

ان تلك الأبراج العاجية نفسها بحاجة الى من يقيمها بالعلم وتطبيقاته ؛ والحق أن الحلقة فى هذا حلقة مفرغة : فالعلم وتطبيقاته على الحياة شرط أساسى لازدهار الحياة ، ثم يجىء هذا الازدهار بدوره شرطا أساسيا لتقدم العلم وتطبيقاته : ولك أن تستعرض عصور التاريخ الحضارى ، وستجد عندئذ أن تقدم العلم وارتفاع المستوى المعيشى يكادان يكونان متلازمين حيثما وقعا ، فلم يتقدم العلم بدرجة ملحوظة الا فى عصر ازدهرت فيه ظروف العيش ، ولم تزدهر هذه الظروف فى عصر او فى بلد الا ومعها تقدم فى العلم ؛ مما يؤكد العلاقة الوثيقة بين العلم الطبيعى وحياة الانسان فى هذه الدنيا وعلى هذه الأرض ، وهى الحياة التى يدعو اليها المذهب الانسانى .

يخاف الخائفون من طغيان العلم وتقنياته ومصانعه ومعامله وآلاته ، أن يؤدى ذلك الى جفاف العاطفة الانسانية ويبوسها وذبولها ، على اعتبار أن العاطفة لا مكان لها فى حياة يسودها العلم وملحقاته ؛ وانى لأنتهز هذه الفرصة لأشير الى هذه المقابلة الزائفة التى كثيرا ما يقابل بها الناس بين العقل والعاطفة، حاسبين أن الأمر اما عقل أو عاطفة ؛ وحقيقة الموقف هى أن لكل من العقل والعاطفة مهمة مختلفة ، والمهمتان متكاملتان فى كل عملية من مجرى النشاط اليومى ، وذلك أن الانسان يختار اهدافه بالعاطفة ، ثم يخطط الخطط بالعقل لتحقيق تلك الأهداف .

ان كلمة « العقل » لا تطلق الا على الحركة الانتقالية من المقدمات الى نتائجها ، ومن المراحل الى غاياتها ؛ وأما الادراك لشىء بذاته ، كأن انظر — مثلا — الى هذه البقعة اللونية الصفراء التى أمامى ، أو كأن أركز الذهن فى فكرة من الأفكار أو فى مبدأ من المبادىء مجرد تركيز دون انتقال منه الى نتائجه التى تتفرع عنه ، فذلك لا يتدرج فى مفهوم العقل ، وله أسماء

أخرى ، فهو ادراك حسى فى حالة البقعة اللونية ، وهو ادراك حدسى فى حالة التركيز الذهنى على فكرة أو على مبدأ معين لا تتزحزح عنه الى ما يترتب عليه من أفكار وأعمال ؛ ولذلك كان التخطيط لمراحل السير المحققة لهدف معين ، فاعلية عقلية ، كالسير فى خطوات الحل لمسألة رياضية ، أو فى خطوات لبلوغ شاطىء البحر او قمة الجبل ، أو كالسير فى خطوات تحقق مضاعفة الدخل القومى كذا مرة ، وتوسيع الرقعة المزروعة كذا فدانا من الأرض ، وهكذا وهكذا .. « العقل » سير منظم نحو هدف مقصود ، وحيث لا « سير » فلا عقل ، ثم لا يكون هنالك سير منظم الا اذا كان هنالك هدف معلوم يجىء السير سيرا نحوه ليحققه .

وأما اختيار الهدف فعملية « ارادية » تتم بالرغبة - اى بالجانب العاطفى من الانسان ، اذ أن كل « ميل » عاطفة - والارادة والرغبة والعاطفة والميل كلها أسماء تطلق على ما ليس بعقل فى تيار النشاط الانسانى ؛ افرض انى اخترت لنفسى « هدفا » قريبا من أهداف حياتى اليومية ، هو أن أكتب مقالة فى المذهب الانسانى وعلاقته بالعلوم الطبيعية ، فليس هذا الاختيار فى حد ذاته عملية « عقلية » ، لكنه اختيار كان يمكن الا يكون ، كان يمكن مثلا أن أختار موضوعا آخر للكتابة ، أو أن اختار عدم الكتابة اطلاقا ؛ الاختيار ارادة ورغبة ، وميل ؛ لكنه اذا ما تم ، أصبح الهدف المختار أمرا يريد أن يتحقق ، فكيف يكون ذلك ؟ ها هنا تبدأ العملية « العقلية » ترسم المراحل والخطوات ، حتى يتحول الهدف المختار من مجرد رغبة وميل الى واقع ماثل محسوس .

وأعود الى ما بدأت الحديث فيه ، وهو خشية أنصار العاطفة أن يؤدى طغيان العلوم الطبيعية الى وأد العاطفة ، فنقول انها على عكس ذلك تماما ، ستضع فى ايدينا وسائل كثيرة لتحقيق اهدافنا - ولا ننس أن الهدف قد اختارته العاطفة ولا دخل للعقل فيه - فبالعاطفة أردت - مثلا - أن أرقى

بمستوى العيش فى أمريكى ، وبوسائل العلوم الطبيعية (اى بالعقل) استطعت تحقيق ما قد رغبت فى تحقيقه ؛ ولا تقل أن وسائل العلوم الطبيعية وتطبيقاتها منصرفة الى راحة الجسد ، ولا شأن لها بالجوانب الروحانية من الانسان ، لا تقل ذلك لأنه بغير الجسد لا ركوع ولا سجود ولا قراءة ولا بصر ولا سمع ، فالجانبان اذن وجهان لكائن موحد واحد.

٤

اختلاجة مذعورة نشهدها كلما سارت حضارة عصرنا خطوة نحو مزيد من العلم ومن التقنيات ومن المعامل ومن المصانع ، خشية أن تضيع على الانسان بساطة العيش أيام الرعى أو الزراعة اليدوية ؛ والبديل الذى يقترحه المشفق المذعور ، هو العلوم الانسانية لأنها هى التى تغرس القيم فى النفوس ، وحتى لو اضطرتنا الحضارة العلمية أن نزيد من اشتغالنا بالعلم الطبيعى ، فلابد عندئذ ـ هكذا يقول المشفق المذعور ـ من ادخال شىء من العلوم الانسانية تخفيفا من وقع الحياة العلمية الصناعية على حياة الانسان .

وهنا أيضا يحتاج الأمر الى شرح وتوضيح ؛ فمتى تؤدى الدراسة ومتى لا تؤدى الى تكوين الانسان على النحو الذى نريده ، سواء كانت تلك الدراسة من العلوم الطبيعية أو كانت من العلوم الانسانية ؟ لماذا يظن أن دراسة التاريخ والجغرافيا والفلسفة تقيم الانسان متكاملا معتقدا فى القيم الانسانية العليا، وان دراسة البيولوجيا والكيمياء والطبيعة تفتت بناء الانسان وتفقده المثل السامية ؟

ان الأمر مرهون بالهدف المقصود ، وبطريقة الوصول اليه ؛ فكل دراسة تشعر الانسان بانسانيته ، من حيث هو كائن حر الفكر حر الارادة ، يختار الأهداف كما يشاء ، ويفكر لتحقيقها بغير معوقات وحوائل ، لا بد مؤدية آخر الأمر الى الانسان

الذى يريده المذهب الانسانى ؛ فليس الخوف من العلوم الطبيعية فى ذاتها ولا من العلوم الانسانية فى ذاتها ، بل الخوف هو من أن يدخل الدارس الى رحاب هذه العلوم أو تلك محدود النظر ، فيفقد بهذا التحديد أول شروط الحركة الانسـانية ، وأعنى بهذه الشروط الأسـاسية أن يـكون مطروحا أمامه فى الأفق من المبادىء والأفكار ما يمكنه من الاختيار تحقيقا لأهدافه ؛ وهـذا هو بعينه ما يقال انه موجود فى الدراسات الانسانية ومعدوم فى العلوم الطبيعية ؛ اذ يقال أن هذه العلوم الطبيعية من شـأنها التخصص الذى يضيق الأفق ويسد طريق الاختيار الحر بين ممكنات كثيرة ، لكن تحليلا ادق واوفى للعلوم الطبيعية ومناهج البحث فيها ، يبين أنها لو قدمت على الوجه الصحيح ، لأتاحت الفرصة نفسها ، من حيث اتساع الأفق وامكان المقارنة ، وحرية الاختيار ، التى تقدمها أية دراسة منهجية فى ميـدان العلوم الانسانية .

ويقال فيما يقال أن العلوم الطبيعية من شـأنها ان تحصر الانتباه والاهتمام فى جانب المنفعة وحده دون سائر الجوانب التى يجاوز بها الانسان فى حياته حدود المنفعة ، وبذلك النظر الجزئى الى طبيعة الانسان يفقد الانسان تكامله ، على حين أن العلوم الانسانية عادة تنظر الى الانسان فى فاعليته من حيث هو كائن متكامل ؛ يحب المنفعة ويحب الطموح ويحب الخيـال ويحب التأمل ويحب أشياء كثيرة جدا مما يجاوز به قيـود اللحظة الراهنة : لكننا نقول أن العلوم الطبيعية اذا درسـت من حيث هى دراسة للبيئة التى يعيش فيها الانسـان ، فعندئذ سيدخل الانسان بكله ومجموعه فى الصـورة ، ولا تكون البحوث العلمية بحوثا مجردة فى الهواء ، معزولة عن حياة الانسـان الفعلية ، وأحسب أن الصـيحة التى تدعو العلماء بقوة الى أن

يجعلوا علمهم فى خدمة الانسان ، هى صيحة ترد للعلوم انسانيتها التى اشفق المشفقون من ضياعها .

واننا لندخل فى مبحث طويل ، اذا طفقنا نعدد الجوانب الانسانية التى يمكن لعلماء الطبيعة أن يحققوها ، فضلا عن انهم يهيئون « للانسان » بيئة أصلح لعيشه ، فهم فى كل جهد يبذلونه انما يستهدفون قيمة من القيم الانسانية العليا : ألا وهى قيمة « الحق » ، اذ يكشفون عن حقيقة العالم وأسراره .

العلوم الانسانية علوم ، والعلوم الطبيعية علوم ، هذه تدرس البيئة ، وتلك تدرس موضع الانسان من تلك البيئة مكانا وزمانا ؛ فهل نعيش لنرى يوما يفيق الانسان الى وحدته مع بيئته فتتداخل المجموعتان من العلوم فى جهد بشرى واحد ، لا يكون فيه عالم للطبيعة جاهلا بتاريخ الانسانية وأهدافها ، ولا يكون فيه دارس للانسان جاهلا بالبيئه الطبيعية التى يسكنها الانسان ؟ .

الاعلاء من شأن الانسان غاية متفق عليها ، لكننا قد أخطأنا فى سبيل تحقيقها خطأين ، وقع أحدهما فى ثلاثينات هذا القرن حين ظننا أن ذلك لا يكون الا اذا سلكنا السبيل نفسها التى سلكتها أوربا فى قرون نهضتها من عودة الى تراث اليونان والرومان ففاتنا أن المهم هو رجوع الأمة المعينة الى تراثها لتصل حاضرها بماضيها ، ولكل أمة تراث ؛ وأما الخطأ الثانى فنحن اليوم فى سبيل الوقوع فيه ، وهو التفرقة غير المشروعة بين علوم وعلوم ، بحيث تفوتنا الوحدة التى يجب أن تتسق بها جوانب الانسان كائنا واحدا ، فيه العاطفة التى تميل نحو أهداف ، وفيه العقل الذى يرسم مراحل السير مسددة نحو اهدافه .

سارتر في حياتنا الثقافية

عندما كتبت منذ بضع سنوات عن الفكر الفلسفى فى بلادنا ، ورددت نشاطنا فى هذا الميدان الى محورين ، هما « العقل والحرية » ، وقلت انه اذا كان اسلافنا من فلاسفة العرب قد أداروا أعمالهم الفلسفية حول محاولة التوفيق بين « العقل » و « النقل » ، فنحن أبناء اليوم — فى محاولة شبيهة بتلك — نسعى الى الجمع فى خط واحد بين « التعقيل » و « التحرر »: التعقيل الذى نتخلص به من أوهام الخرافة واخلاط الجهل وغيبوبة الدراويش ، والتحرر الذى ننطلق به من أغلال المستعمر الأجنبى واستبداد الحاكم الداخلى ؛ أقول اننى عندما كتبت هذا منذ بضع سنوات ، لم أكن قد التفت الى العلاقة الوثيقة بين هذا الموقف الفكرى من جهة ، وما جاء چان بول سارتر ليدعو اليه ، دعوة تحمل التعبير القوى العميق الصادق عن روح العصر كله من بعض نواحيه .

فلما أن توجهت بفكرى الى هذا الضيف الكبير ، اذ هو فى زيارتنا هذه الأيام (مارس ١٩٦٧) بدعوة من جريدة الأهرام ، تبين لى فى جلاء هذه العلاقة القوية بين ما نحن جاهدون فى سبيله ، وما يدعو اليه الفيلسوف الفرنسى ، مما لم يدع أمامى موضعا لتساؤل عن سر الجاذبية العقلية الشديدة التى قربت سارتر من جماعة المثقفين على اختلاف درجاتهم فى هذه البلاد ؛ وليس يعنى هذا أن فكرنا نسخة من فكره ، اذ يكفى أن نقول ان وجهتنا الفكرية قد بدأت أوائلها منذ منتصف القرن الماضى ، واخذت تتجمع قواها على مر السنين وعلى أيدى قادة الفكر منا ،

رائدا بعد رائد ؛ يضاف الى ذلك ان جانبا اساسيا من نظرة سارتر — وهو الجانب الخاص بفكرته عن الله — لم يكن — ولن يكون — جزءا من بنائنا الفكرى ؟ لكن الذى أعنيه هو أننا اذ نفكر فى ظروفنا وفى عصرنا ، نجد روح الفكرة عندنا متسقة فى نواح رئيسية منها مع روح الدعوة التي يدعو اليها سارتر .

وانك لتجد فى حياتنا الفكرية ضروبا من النشاط ، قد يخيل اليك أنها أشتات متناثرة لا وحدة بينها ولا رباط ، لكنك ما أن تنظر اليها على ضوء مبدأ شامل ومحور جامع ، حتى تجدها قد تجمعت وكأنما هى خطوات سائر واحد على طريق واحد يسير نحو هدف محدد مقصود ؛ فهاهم أولاء أفراد بارزون من جماعة المثقفين فى بلادنا ، قد عنوا عناية خاصة بالوجودية بصفة عامة ، وبوجودية جان بول سارتر خاصة ؛ ينقلون عنها النصوص ويعلقون عليها بالبحوث ، فتظن للوهلة الأولى أنها اهتمامات فردية خاصة لا تندمج ولا تتلاحم مع تيارنا الفكرى العام ، على حين أنها جهود تقع فى صميم الصميم من ذلك التيار ، ما دامت الروح السائدة فيه هى — كما كنت قد أوضحت فى المناسبة التى أشرت اليها فى أول هذا الحديث — نفسها الروح التى تسود العصر كله ، والتى كان الفلاسفة الوجوديون بغير شك من أفصح الألسنة التى نطقت بالتعبير عنها .

وفى طليعة الطليعة ممن توجهوا بجهودهم فى هذا الاتجاه الدكتور عبد الرحمن بدوى الذى أثرى حياتنا الفكرية بنتاجه الخصب الغزير ، فلم يكفه أن يخرج لنا فى الأربعينات الأولى فلسفة وجودية تدعو الى الحرية العقلية وحرية الفعل دعوة قوية صريحة ، بل طفق منذ ذلك الحين يلفت أنظارنا الى المعالم الرئيسية فى وجودية الفلاسفة الآخرين من رجال الغرب الحديث ومن العرب الأقدمين على السواء ؛ ونخص بالذكر من جهوده العظيمة هذه ، آخر أعماله فى هذا السبيل ، وهو عمل ضخم

كان وحده يكفي أن يكون ثمرة حياة نشيطة ، واعني به ترجمته لكتاب سارتر « الوجود والعدم » ، وكأنما اراد الدكتور بدوى أن يقول لنا ـ بهذا العمل المضنى ـ اذا أردتم أن تربطوا تياركم الفكرى بتيار العصر كله ، فلا يكون ذلك بالثرثرة الخفيفة المخطوفة الخاطفة ، التى تجمع حبة من هنا وحبة من هناك ، وانما يكون بالرجوع الى الأسس والأصول ، وهاكم منى هذا الأصل والأساس .

ومن اهم النقول السارترية قبل ذاك ، كانت الترجمة العربية التى أداها خير أداء الدكتور محمد غنيمى هلال لكتاب سارتر « ما الأدب » او ان شئت دقة فهو ـ وان يكن قد حمل هذا العنوان نفسه فى أصله الفرنسي ـ ليس فى أصله كتابا قائما بذاته ، انما هو الجزء الأكبر من المجلد الثانى من كتاب سارتر الذى عنوانه « مواقف » والذى ظهر فى عدة مجلدات ؛ واهمية هذا الكتاب فى حياتنا الفكرية عظيمة ، وحسبك أن تعلم انه أدق وأوفى عرض لفكرة الأدب الملتزم ، فما أكثر ما نتبادل الحديث عن التزام الأديب فى مرحلتنا الاجتماعية والسياسية الراهنة ، ولكن ما اقل ما يتسم حديثنا عنه بالدقة التى تحدده ، مما عساه ان يؤدى الى خلط واضطراب .

والذى يهمنا فى هذا الصدد ، ليس هو أن هذين الباحثين الجليلين قد نقلا الينا نصين من أهم النصوص السارترية وكفى، بل هو أن فى حياتنا الفكرية من العناصر ما يستوجب أن ندعمه بأمثال هذه النصوص ، لما بيننا وبينها من رباط وثيق ؛ وأخيرا أصدر سارتر كتاب « الكلمات » ليكون سيرة حياة ، فنقله الى العربية الدكتور خليل صابات ، وبذلك اكتملت لنا صوره بوجهيها : الذات وما تدعو اليه .

لكننا نعلم أن سارتر قد جسد فلسفته النظرية فى شخوص ادبية ومواقف روائية ومسرحية ، ولقد قام أدباؤنا بنقل طائفة من روايات سارتر ومسرحياته ـ اما ترجمة كاملة او تلخيصا

لمادتها ـ أخص بالذكر منها مسرحية الذباب التى ترجمها الدكتور محمد القصاص ·· وانني ها هنـــا لألتمس المعذرة عند قارئي ، لأنني قليل العلم بما ترجم عن سارتر فى سائر الأقطار العربيــة الشقيقة ، فقد قيل لى أن « المواقف » قد ترجمت كلها بجميع اجزائها كما ترجمت رواية الغثيان ومعظم المسرحيات .

على أن الترجمة لم تكن هى كل ما صنعناه بفلســـفة سارتر ، بل أضفنا اليها تأليفا عنه فيما لا يكاد يحصى من الكتب والمقالات ، ولو كان لى أن ألفت النظر الى مؤلف واحد قبــل سواه ، لذكرت الدكتور زكريا ابراهيم .

وقد بلغت عنـــاية أدبائنـابســـارتر أن تعقبـــوا كثيرا مما كتب عنه فى أوروبا وأمريكا ، وكان من أهم ما صدر تجميعا وتنسيقا لما قيـــل ، كتـاب مجاهد عبد المنعم مجاهد ، وعنوانه « سارتر ـ عاصفة على العصر » .

وبديهى أننـــا لم نترجم ولم نلخص ولم نؤلف لنقف من هذا كله فى صمم ، بل كان لا بد أن تسرى العصـــارة فى مـــداد الأقلام عند طائفة من كتابنا ؛ وانى لأسوق من هؤلاء مثلا واحدا بارزا ، هو كاتبنا ، النابضة كتابته بـكل ما فى حيـاتنا المتوثبـة المتطورة من نبض سريع ، الأستاذ أنيس منصـــور ؛ وانى لأفتح كتابه « يســـقط الحـــائط الرابع » لأقرأ فى رأس أولى مقـالاته قوله : « ان كل فلسفة لا تقاوم الجوع فى العالم ، لا تساوى وزنها ورقا .. ان كل كاتب لا يتعذب عند رؤيته لطفل جائع ، هو كائن قد صفى حسابه مع ضـــميره ، ومع مسئوليته ، كاتبا وانسانا » ـ اقرأ له هذه البداية ، فأهتف لنفسى : هذا كاتب قد تدفقت السارترية فى دمائه .

٢

لقد صبرت على قلق خلال الأسطر الســـابقة ، وانى لموقن انها لم تشتمل من جهود الجاهدين الا لمحات موجزة سريعة ، هى أشد ما تكون تقصيرا وقصورا ، وموقن كذلك أن مئـات القراء سيهمسون لأنفســـهم وهم يقرءون : لمـاذا يذكر فلانا وفلانا ممن بذلوا جهدا فى الفلسفة الســـارترية ترجمـــة أو تعليقا ؛ ولكننى ــ فضلا عن قلة المامى بكثير جدا مما كتب فى هذا السبيل ــ قد كنت على قلق يدفعنى الى الاسراع ، حتى أوضح ما أردته حين قلت أن اتجاهنا نحو « العقل » و « الحرية » فيه مشاركة واضحة للدعوة السارترية ــ عن قصـــد أو عن غير قصد ــ ، ذلك لأننى أرجح أن يسأل سائل : أتعد الوجودية بكل أشكالها نزوعا نحو « العقل » ؟ اليست مندرجه فى النزعات « اللاعقليـــة » حتى ليوصف العصر كاله أحيـــانا بأنه عصر « اللامعقول » ؟ ان دارسى الفلسفة ليعلمـون أن الفلاســـفة ضربان متميزان ــ وان يكن أحدهما مكملا للآخر ــ ففريق منهم يتجه باهتمامه نحو « الحياة » الانسانية المتعينة المتجســـدة فى أفراد الناس ، على حين يتجه الفريق الآخر باهتمامه نحو «**الفكر**» فى تجريده الذى لا لحم له ولا دم ولا قلب ولا تنفس ؛ أما الأولون فيجعلون مجرى التجربة الداخلية مدار بحثهم أساســا ، وأما الآخرون فمدارهم التصورات العقلية ؛ الأولون منهجهم حدسى والآخرون منهجهم بناء النسق الاســـتنباطى الذى يهبط فيه الاستدلال من المبدأ الى نتائجه .. الى آخر هذه الفوارق التى تميز فلاسفة الحياة من فلاسفة الفكر النظرى ؛ واذا كان سارتر ــ بحكم فلسفته الوجودية ــ من الفريق الأول ، ففيم القول بأن نزعتنا « العقلية » تقربه منا وتقربنا منه ؟

نعم . لقد خشيت أن يلحظ قارىء عند قراءته للأسطر الأولى من هذا الحديث شيئا من المفارقة ، فأردت أن أسرع الى

بيان ما أعنيه ، وهو تلك العودة التى عاد بها سارتر ــ مع غيره من فلاسفة العصر ــ الى ربط الوجــود الانســانى « بالوعى » أو « اللاشعور » بعد أن كانت الموجة الفرويدية قد ربطته باللاوعى او اللاشعور ؛ والحق أن الموروث الفلسفى كله تقريبا لم يخــرج على هذا التقليد حتى جاءت مدرسة فرويد فشذت عن جــادة الطريق ؛ فلم يكن الانسان عند أرسطو وسائر القدماء الا الكائن « الناطق » أى « المفكر » ــ والفكر والوعى مترادفان ــ ثم جاءت العصور الحديثة بادئة بأبى الفلسفة ديكارت ، الذى أقام فلسفته على الكوجيتو المعروف : « انا أفكر فأنا موجــود » أى أن الفكر الواعى هو شرط الوجود الانسانى ؛ وكذلك قل فى مسار الفلسفة التجريبية ، حين جعلت قوام المعرفة الانسانية انطباعات الحس ، فهى اذن « واعية » ؛ وتناول « كانت » المعرفة العلميــة بتحليله الفذ ، فردها الى حدوس حسية ومقولات عقلية ، وكلاهمــا يكون الحياة الواعيــة ؛ وظهرت مدارس علم النفس التجريبى بشتى صورها ، لكنها أجمعت على ان تجعل « الوعى » قــوام الحياة النفسية عند الانسان ــ الا صاحبنا فرويد وانصــاره وتابعيه ، فقد ضرب ضربته التى دوت فى دنيــا الثقــافة بجميع ارجائها ، وما تزال تدوى وان تكن صائرة الى خفوت ، وهى أن الانســـان حقيقتــه تكمن فى اللاوعى ؛ نعم انه يقيم النفس الانسانية من ثلاثة طوابق ، يجعل الوعى أحدها ، يأتى دونه شبه الوعى الذى يكمن فيه من ماضينا ما نستطيع أن نتذكره ، وهناك دون هذا وذاك يقبع اللاوعى الذى هو الأســاس الخبىء فى تحريك الانسان ، فيما يرى فرويد .

ويجىء « علم الظواهر » على يد هوسرل ــ أو « الظواهرية» أو « الظاهراتية » كما قد تسمى عند مختلف الكتاب عنــدنا ــ

فيلفتنا نحو « الوعى » مرة أخرى ؛ انه يعود بنا الى ديكارت من جديد ، ولكن بعد اضافة هامة جدا : فلئن كان الوعى مجرد الوعى عند ديكارت شرطا للوجود الانسانى (انا افكر اذن انا موجود) بغض النظر عن علاقة ذلك الوعى بما يشير اليه من أشياء هى التى تكون موضع الوعى منا ، فقد اكد هوسرل ان الوعى لا يكون الا وعيا بشىء ، فاذا قلنا أن ثمة وعيا بكرا خالصا نحدسه فى ذواتنا من داخل ، فقد قلنا حتما وبالضرورة أن ثمة أشياء وحالات هى التى نعيها بذلك الوعى ، ومن ثم يتحتم وجود « الآخر » مع وجودنا الواعى .

وليس هوسرل و « علم ظواهره » هو موضوع حديثنا ، لكنه سارتر الذى تبع هوسرل فيما ذهب اليه من أن الجذور الأولية فى حياتنا النفسية انما هى « الوعى » — ولا ذكر للاوعى الذى تعلق به فرويد ومدرسته — وعلى سبيل المقارنة نقول ان ديكارت كان يعلق الوجود على الفكر — اى الوعى — فجاء سارتر ليعلق الفكر — اى الوعى — على الوجود فديكارت بمثابة من يسألك : هل انت ذو فكر ؟ اذن فأنت موجود ولا شك فى وجودك ؛ واما سارتر فبمثابة من يسألك : هل انت موجود ؟اذن فأنت ذو فكر ووعى .

واعود الى علاقتنا الفكرية بسارتر ، فأقول أن اهم عوامل نهوضنا الفكرى منذ الأفغانى ومحمد عبده ، والى يومنا هذا ، هو اخراج الناس من حياة لا واعية أو شبة واعية ، الى حياة واعية ، قوامها الاحتكام الى العقل واحكامه ؛ وانظر الى حياتنا الفكرية اليوم ، تجد كلمة « التوعية » مترددة فى كل مجال ، ادراكا منا لضرورة الارتكاز على « الوعى » الصاحى المفكر المتنبه اليقظان ؛ وهذا الاهتمام بالوعى دون اللاوعى ، هو ما قصدت اليه حين ربطت بين حياتنا الفكرية ودعوة سارتر .

واما الدعوة الى الحرية فأوضح من ان نلجأ فى إمرها الى تحليل ، لكننا نلاحظ أن دعوتنا الى الحرية كانت سطحا

بغير قاع ، ومن هنا كان اهتمامنا بفلسفة الحرية الانسانية عند سارتر ، لأنها فلسفة تعطينا القاع الذى نرتكز عليه ؛ فلمن شاء أن يقلب ما شاء فيما أنتجنـاه منذ الأفغانى الى اليوم ، ولن يجد الا دعوات متلاحقات الى التحرر من هذا وهذا وذاك،والحرية فى هذا وهذا وذاك ، حتى لأكاد أقول أن ادباءنا ومفكرينـا لم يكن لهم شاغل أساسى الا موضوع الحرية من شتى وجوهها وفى مختلف تطبيقاتها ؛ وحتى الدعوة الى العقلانية كانت فرعا من الدعـوة الى الحرية ، لأن الاحتكام الى العقل هو ضرب من التحـرر من قيود الجهل ومعوقاته .. دعونا الى الحرية السياسية ، والى حرية المرأة ، والى حرية التعليم ، والى حرية الأديب ،والى حرية الباحث والى الحرية الاقتصـادية أخيرا ، بمعنى الا يكون العائق الاقتصادى حائلا دون الانسان فى طريق سيره وطموحه، ما أمكن ذلك .

وانى فى هذه المناسـبة لأذكر ما قاله سـارتر فى كتابه « ما الأدب ؟ » اذ يقول أن للكاتب موضوعا واحدا هو موضـوع الحرية ، يقول « .. فليكن المؤلف كاتب رسائل أو مقـالات أو هجاء أو قصصيا ؛ وليقتصر فى حديثه على عواطف فردية أو ليهاجم نظام المجتمع ، فهو فى كل أحواله الرجل الحر ، يتوجه الى الأحرار من الناس ، وليس له سوى موضوع واحد ، هـو الحرية » (ص ٧٦ من الترجمة العربيـة) ــ أقول انى لأذكر هذا القول من سارتر ، وأقرنه بما فعلناه خلال قرن كامل ، فاعلم أن قوله يصف فعلنا .

وهل اترك هذه المناسبة دون أن أذكر شيئا عن هـذه الأحكام القاسية التى قضى بها الأستاذ فتحى رضـوان فى كتابه « عصر ورجال » على مفكرينـا وأدبائنا فيمـا بين الحربين ، والسياسية أو الحياة ؟ يقول عنهم : « كان الأمر عندهم تنـقلا بين الشخصيات والأفكار والكتب ، وكان ما يصدر عنهم انطباعات

سريعة ، من قراءات لا تستـــتولى عليهم ، ولا تملأ حيـــاتهم ولا وجدانهم ؛ وانما أقصى ما تستطيعه هذه القراءات ان تدخل الى نفوسهم نشوة الاعجاب بفكرة او بشخص ، ولكنها لا تلبث ان تنطفىء ليحل محلها اعجاب بفكرة أخرى وشخصية تالية .. ولذلك اذا فرغت من قراءة كل ما كتبه العقاد والمازنى وهيكل، لا تعرف بالضبط ما الذى يريده اى منهم ، ثم لا تعرف الفـارق بين الواحد منهم والآخر .. » (ص ٢٤) .

وانى لأجد هذا الحكم ظالما ، فأنا أظن انى « اعرف بالضبط ما الذى يريده أى منهم » واعرف كذلك أن لا فرق بين احدهم والآخر ذلك لأنهم جميعا يديرون القول ــ أساسا ــ حول التحرر والحرية ، تحرر من قديم ، وحرية فى بنـاء الجـديد ، ولذلك كانوا فى هذا الوجه متشابهين جميعا ، لا ترى فارقا بين أحدهم والآخر الا فى الزاوية التى اختارها والطريقة التى ســـلكها فى بلوغ الهدف ؛ نعم كتب هيكل عن روسو ، وكتب العقاد والمازنى معا « الديوان » فى النقد ، وكتب المازنى حصاد الهشيم ، وكتب على عبد الرازق فى الاسلام وأصول الحكم ، وكتب طه حسين فى الأدب الجاهلى ــ كل اولئك فى سنوات متقاربة من العشرينات ، وكلهم يستقل فى كتابته بمجال ، لكنهم جميعا يدعون بما كتبوا الى الحـرية الأدبية والسياسية والعلميـة والاجتمـاعية ، والا فهل تستطيع ان تقرأ كتابا من هذه الكتب ، ثم تتركه بغير أن تنزع الى التحرر من هذا أو من ذاك قليلا أو كثيرا ؟

لا ، ان موضوع الكتابة الأدبية عندنا كان هــو « الحرية » من شتى وجوهها ، لكن الذى نو فق عليه حقا ، هو انه لم تكن فى أذهاننا عن الحرية فلســـفة واضحـة المعـالم ؛ قد يقال : ان تعشق الحرية فطرة لا تحتاج الى فلســـفة لكن الفطرة نفســـها تصبح اقوى تحريكا حين تنتقل الى سطح الوعى اليقظان ، وهذا هو ما تصنعه لنا فلسفتها ؛ وكان مما حبب الينا سارتر فلسفته فى الحرية ، اذ رايناها ضرورية لسد الثغرة الموجـودة فى كيانـنـا

الثقافى ؛ وقد تكون هناك فلسفات للحرية معاصرة غير فلسفة سارتر ، وربما نقلنا بعضها الى العربية كما نقلنا فلسفة سارتر، وربما تأثرنا بها جميعا ، لكن ذلك لا ينفى ــ بل يؤيد ــ أننا أقبلنا على هذه الفلسفة بنفوس متفتحة وصدور رحبة ؛ ولست اريد هنا أن أفصل القول فى فكرة الحرية الانسانية عند سارتر ، لأن مراجعها أمام القارىء كثيرة ، وحسبنا أن نذكر مسرعين أن سارتر يرادف بين الحرية والحقيقة الانسانية ، اذ الوجود عنده وجودان : وجود لذاته (وذلك هو الانسان) ووجودفىذاته(وتلكهى الطبيعة) والوجود الأول حرية صرف ، والوجود الثانى متقبل لما تفعله تلك الحرية فيه ؛ وانك لتمسخ الانسان مسخا اذ أنت جعلته « شيئا » يتقبل حرية سواه ، الى آخر ما ذهب اليه سارتر فى وجوديته .

ولست أرى نقطة التقاء بين حياتنا الفكرية فى يومها الراهن وبين سارتر ، أقوى من القول بالأدب الملتزم ؛ فماذا نقول سارتر فى التزام الأديب ؟ انه بادىء ذى بدء يخرج الشعر من الالتزام الذى يعنيه ، ويقصر الالتزام على النثر وحده ، ولكى يوضح ذلك سأل سؤالين ، أجاب عن كل منهما اجابة مستفيضة ، سأل : لماذا نكتب ؟ ثم سأل : لمن نكتب ؟

فأما عن السؤال الأول فقد أجاب بأن الكاتب يكتب ليكشف عن حقيقة واقعة يعرضها أمام القارىء على صورة توحى له بأن يفعل ازاءها شيئا ؛ فاذا وصف حالة من حالات الظلم مثلا ، فهو لا يصفها ليزداد بها القارىء علما فحسب ، ولا ليزداد بفن الكتابة فيها متعة فنية فحسب ؛ بل يصفها لينشط القارىء بعدئذ للقضاء عليها ، « فاذا تناولت هذا العالم ، بما يحتوى عليه من مظالم ، فليس ذلك لكى أتأمل فى هذه المظالم فى برودة طبع ، بل لكى أردها حية بسخطى ، واكشف عنها وأبعثها مظالم على طبيعتها ، اى مساوىء يجب أن تمحى ، وبذا لا يكشف القارىء عن العالم فى عمقه الذى صوره فيه

الكاتب الا بفضل بحث القارىء فيه وسخطه » (ص ٧٥ من الترجمة العربية) ــ اننا لا نتصور بحال أن يكون الكاتب كاتبا حقا ، اذا هو أجاز الظلم بما يكتبه ، اذ لا نتصور أن يستمتع قارىء بما يقرأ اذا ما وجد فيه استعباد انسان لانسان « فالكتابة طريق من طرق ارادة الحرية ، فمتى شرعت فيها ــ ان طوعا وان كرها ــ فأنت ملتزم » (ص ٧٨) .

خذ كاتبا من السود فى أمريكا ، هو رتشارد رايت ومن أشهر مؤلفاته قصة « ابن الأقاليم » (١٩٤٠) و « غلام أسود » (١٩٤٥) وهذا الأخير سيرة ذاتية للكاتب ــ خذ هذا الكاتب الأمريكى الأسود ، فماذا ينتظر منه أن يكتب فيه الا قضية السود فى أمريكا ؛ يقول عنه سارتر : « او يستطيع امرؤ أن يفترض لحظة ، قبوله انفاق حياته فى التأمل فى الحق والجمال والخير الخالد ؟ فى حين تسعون فى المائة من سود جنوب الولايات المتحدة محرومون فعلا من حق التصويت فى الانتخاب ؟ .. انه اذا اكتشف أسود من سود الولايات المتحدة فى نفسه انه من الملهمين فى الكتابة ، فقد اكتشف فى نفس الوقت الموضوع الذى يكتب فيه » فلا مناص له من الكتابة فى مشكلة السود ، كتابة يوجهها الى فئة السود المثقفين أولا ، والى البيض المتعاطفين ثانيا ، ولذلك تراه يوجه الكتابة وجهة تؤدى غرضها فى تحريك هاتين الفئتين ؛ انه بداهة لا يكتب للبيض الذين يناصرون التفرقة العنصرية لأنهم لن يقرءوه ، ولا للسود الأميين ، لأنهم ان يقرءوه ، بل هو لا يكتب اساسا لمن هم خارج الولايات المتحدة ؛ وهكذا ترى أن الموقف قد حدد أمام الكاتب لا موضوع الكتابة فحسب ، بل حدد له ايضا نوع القراء الذين يوجه اليهم الحديث ، بالأسلوب الذى يقدر له أعمق التأثير فى نفوسهم ، وفى هذا اجابة عن السؤال الثانى .

الا اننا اذ نرحب بالفيلسوف الفرنسى الكبير فى بلادنا ، فانما نرحب برجل قد التقينا معه فى كثير من الأهداف ، فنحن

عندما يحلم العقلاء

■ للمصـــور الاســـبانى فرانسســـكو جويا (١٧٤٦ - ١٨٢٨) صورة جعل عنوانها « أحلام العقل » أو « رؤى العقل » يصور بها رجلا منهوك القوى،جلس على كرسيه الى جوار منضدة، مادا ساقيه على الأرض ، ملتفة منهما ساق على ســاق ؛ والراس - مستورا بالذراعين - منكب على سطح المنضدة ، وحول الجسد المهدود هومت كائنات غريبة مخيفة ، منها ذوات الجناح كأنهـــا الخفافيش ركبت عليها رؤوس البوم، ومنها الرابض على الأرض ربضة الفهد المفترس يتحفز لفريسته ..

ترى هل رقد الرجل فى جلسته رقدة النعاس ، أو غفا غفوة السارح فى أحلامه ؟ لسنا ندرى ، لكن تأويلات المؤولين من نقـــاد الفن ، تذهب فى تفسير الصورة مذاهب شتى ، فتأويل منها يقول ان الصورة رمز للعقل اذا غفا فتدهمنا مع غفوته وحوش الخرافة والضلال ، وتأويل آخر يقول انها رمز للعقل وقد انتصر بغزواته ، فثمل مخمورا بنصره ، وظن أنه قد أصبح وحده سيد الموقف ومالك الزمام ، فما لبث أن أحاطت به أسباب الهلع والجزع ..

التأويل الاول هو تأويل المؤمن بالعقل وقدرته ، وهو يحث الناس على أن يمضوا مع عقولهم قدما فى جرأة وبسالة ، لتخلو الحياة من أوهامها واشباحها ، والتأويل الثانى هو تأويل المرتاب

فى العقل وقدرته ، فيرى لزاما أن يستند العقل الى ايمان حتى لا ينحرف عن جادة الهداية والصواب ٠

والمعنى هو على أى حال فى بطن الفنان ، لكننى لا أعرف لماذا ذهب أصحاب التأويل مذاهب شتى ، وقد أشار الفنان الى مراده بعبارة كتبها على جانب المنضدة التى استلقى عليها الرجل برأسه وذراعيه ، اذ كتب يقول « اذا العقل استغنى عن الخيال ، تولدت أشباح مخيفة .. أما اذا اقترنا . فانتظر منهما المعجزات » ٠ واذن فقد أصابه صاحبنا المنهار ما أصابه ، لأنه أراد أن يعتمد على العقل وحده غير متوكىء على خيال ٠

وما العقل ، وما الخيال ؟ ـ قبل ان نمضى فى الحديث ٠٠ لعل أوجز عبارة توضحهما وتقارن بينهما ، هى أن نقول ان العقل يعالج الواقع كما يقع،وأما الخيال فيصور الممكن ، الذى لو أسعفته الظروف ، خرج من عالم الامكان الى عالم الواقع ٠

انك ـ بالعقل ـ تشترى وتبيع وتبنى البيوت وتنسج الثياب وتتقى البرد والحر ، وبالعقل يحكم الحاكمون ويخطط الساسة ، وبالعقل تصنع الاجهزة العلمية ، وتجرى البحوث ، وتركب العقاقير ، وتهزم المرض .. لكنك ـ بالخيال ـ تصعدالجبال وأنت على كرسيك جالس ، وتحيا حياة القصور اذا لم تكن من أهلها ، وتفتك بالاعداء فى ميدان القتال ، وأنت راقد فى مخدعك ، أنك ـ بالخيال ـ ترسم لنفسك ما شئت من صور ، وانما يمتاز خيال من خيال بمدى قربه أو بعده عما يمكن تحقيقه لو زالت العوائق من الطريق ، فاذا شطحت بخيالك نحو المستحيل ، كان

ذلك هو تخليط المجانين ، واما اذا قيدت خيالك بقيود المستطاع، كان هو الخيال الذى يحلم به العقلاء .

فاعفاء الخيال من قيود الواقع ، يخلق للمجنون عالما كعالم الوحوش المجنحة التى رسمها جويا فى الصورة التى ذكرناها ؛ كذلك يخلق تلك الوحوش أن نضرب فى أرض الواقع صما بكما، لا نهتدى بفكرة تخيلناها ورسمناها فى لأذهان لنسير على هداها .

ونسوق مثلا للعاقل كيف يحلم بالواقع المرجو قبل وقوعه ، فيرسل لخياله العنان بمقدار ما يمكن ذلك الخيال من السير المستقيم الذى لا يكبو معه ولا يتعثر ، مثل فرانسيس بيكون ·

(١٥٦١ ــ ١٦٢٦) حين تخيل فى كتاب له صغير ، اسمه « اطلنطس الجديدة » ما يتمناه للانسان من حياة علمية عملية ، يتخلص فيها مما كان قد احاط به ابان العصور الوسطى ، من جو كله « كلام فى كلام » · فهذا نص ، وهذا تحليله ، وهذا شرح لتحليله ، وذلك هو الشرح على الشرح ، والتحليل للتحليل· فينتقل الدارس من فقرة في كتاب الى فقرة اخرى فى كتاب ، ثم من مقدمة على صفحة الى نتيجة تلزم عنها على صفحة أخرى · وهكذا كانت رحلة الدارسين تبدأ على الورق وتنتهى على الورق : كلام يسبقه كلام ويلحقه كلام،ثم يقال عن أصحابه انهم « علماء » ·

فحلم فرانسيس بيكون بيوم يغير فيه الانسان معنى «العلم» فلا يطلق هذه الكلمة العظيمة الا على ذلك الضرب من الكلام الذى لا يكاد يثبته صاحبه على صفحات كتابه ، حتى يثب الى حياة الناس عملا ينفع ، وله فى مقارنة « العلم » بمعناه اللفظى القديم،

و « العلم » بمعناه التطبيقى الجديد ، تشبيهات رائعة ، فهو بمعناه القديم كالغانية تكون للمتعة لا للثمر والانجاب ، هو بمعناه القديم كالطفل فى وسعه أن يتكلم لكن ليس فى وسعه أن ينسل البنين، انه بمعناه القديم كالمرأة العاقر ، تناقش وتناقش ، لكنها لا تلد ·

ان العلماء بالمعنى القديم هم كالعناكب ينسجون النسيج من أجوافهم ، واذا كان ذلك لا يقدم من الدنيا ولا يؤخر ، فكذلك لا يقدم منها ولا يؤخر ، ان يجىء علماء من طراز جديد ، يزعمون لانفسهم انهم علماء « تجريبيون » ، ثم لا يزيدون على تكديس المعلومات فوق المعلومات · والاحصاءات فوق الاحصاءات ، فذلك التجميع يجعل منهم طائفة من النمل ، تخزن مخزونها دون ان تغير منه شيئا ، واما العلماء الذين كان يحلم بهم بيكون فهم كالنحل، يمتصون من الطبيعة رحيقا ، ثم يصيرونه عسلا حلو المذاق .

العلم قوة — وهذه عبارة قالها بيكون — بمعنى انه اداة لتغيير البيئة المحيطة بنا على النحو الذى يحقق اغراضنا ، فاذا كنت قد حصلت « كلاما » تسميه علما ، ثم لا تعرف كيف تستخدمه أداة للتغيير والخلق ، فاعلم انك لم تحصل من « العلم » شيئا .

يروى لنا الراوى فى هذه « اليوتوبيا » العلمية ، كيف أقلع مع رفقائه من بلاد بيرو ، حيث صوبوا نحو شواطىء الصين واليابان ، لكن الرياح أخذت تهب عليهم أثناء الطريق ، مواتية حينا ، معاكسة حينا ،حتى طال بهم الامر ،وقل من خزائنهم الزاد ، ثم شاءت لهم عناية الله ان يصادفوا فى الطريق هذه الجزيرة،التى أذهلهم أهلوها بمستوى عيشهم الرفيع،وبمحصولهم العلمى الغزير . وسرعان ما استضيفوا هناك فى بيت هو بين البيوت آية فريدة ، يطلق عليه « بيت سليمان » ؛ خصص للبحوث العلمية — وهى بحوث لم يكن العالم قد سمع بمثلها الى ذلك الحين، وانما سمى بيت سليمان تذكيرا للباحثين برسالتهم ، وهى أن يدرسوا النبات والحيوان — كما حاول سليمان ان يفعل — دراسة

لا تترك من كائنات الأرض والبحر والهواء كائنا ما دامت فيه حركة وحياة ، وانهم ليطلقون على هذا البيت أحيانا اسـما آخر ، هو « معهد مخلوقات الأيام السـتة » ــ وهى المخلوقات التى خلقهـا الخالق فى ستة أيام ، اعنى انها هى الكائنات جميعا •

أخذ الزائرون الى بيت سليمان ، حيث ادخلوا على رئيس البيت فى غرفة جميلة ، مزدانة بما علق على جدرانها ، وبما فرشت به أرضـها • وكان الرئيس متربعـا على عرش وطىء لكنه عنى بزخارفه،متشحا بوشاح رسمى على رأسه،صنع من الحريرالأزرق الموشى . وكان وحيدا فى غرفته الا غلامين معاونين ، وقفا عن يمين عرشه ويساره ، وقد ارتديا ثيابا ناصعة البياض • وبعد ان حياه الزائرون تحية الخشوع ، انصرف الجميع الا واحدا منهم ــ بحسب ما أوصوا بفعله قبل دخولهم ــ واذن لهذا الواحد بالجلوس ثم اخذ الرئيس يحدثه بالاسبانية عن بيت سليمان ، فقال :

بارك الله فيك يا بنى ، اننى سأقدم اليك الآن أنفس جوهرة فى حوزتى ، وذلك لأنى سأصف لك ــ فى سـبيل محبـة الله والانسان ــ بيت سـليمان ، ولكى تكون الصـورة التى أقدمها واضحة ، سأسلك فى تقديمها هذا الترتيب الآتى :

سأبدأ بأن أدلك على الغاية التى قصد اليها من اقامة هذاالبيت، ثم أعقب على ذلك بذكر ما هنالك من معدات واجهزة نستعين بها على اداء بحوثنا العلمية ، وبعدئذ انبئك بمختلف المناصب والمهام التى يشغلها ويؤديها العاملون فى هذا البيت ، واخيرا ابين لك ما ينبغى لنا اتباعـه هنا فى هـذا البيت العلمى من مبادىء ومن شعائر •

اما الغاية التى قصد اليها من اقامة هذه المؤسسة العلمية ، فهى معرفة الكائنـات من حيث علل حدوثها وما يسرى فيها من حركات خافية ، ابتغاء أن نوسع من رقعة السيادة للانسان على عالم الاشياء •

واما المعدات والأجهزة التى نستعين بها فى بحوثنـــا فهى هذه : لدينا كهوف فسيحة وعميقة ، تتفاوت فيما بينها سعة وعمقا، أما أعمقها فيبلغ ثلاثة آلاف وستمائة قدم ، ولقد احتفرنا بعض هذه الكهوف تحت التلال العالية والجبال ، فاذا ما اضفت ارتفاع الجبل الى عمق الكهف ، وجدت قاع الكهف على بعد ثلاثة أميال وأكثر ، فانظر كم يبعد هذا القاع عن ضوء الشمس وتيار الهواء. واننا لنسمى هذه الكهوف باسم « المنطقة السفلى » ونستخدمها فى أعمال كالتبريد وحفظ الاجسام من الفساد ، كما نستخدمها فى أن تفعل بالعناصر فعلا شـبيها بما يتم فى المناجم الطبيعية ، وبذلك يمكن استخراج معادن جديدة نبتكرها لأنفسنا ابتكارا ، بما نصنعه من تركيبات وتكوينات نضم بها العناصر بعضها الى بعض فى صور جديدة ، ثم نتركها فى أعماق الكهوف لتفعل هناك فعلها على مر السنين • بل انا لنستخدم تلك الكهوف (وقد يبدو هذا غريبا) فى معالجة بعض الامراض ، وفى اطالة أمد الحياة لمن شاء من الزهاد أن يعتصم بتلك الصوامع • وكذلك نستخدم الكهوف فى صناعة صنوف من الخزف تفـوق ما يصنعــه أهل الصين من ذلك ، كمـا نستخدمها فى تكوين مخصـبات للارض مختلفة الشكول •

وفى مقابـل تلك الكهوف ، أقمنا « الابراج العالية » يبلغ أعلاها نحو نصف ميل . وكما حفرنا الكهوف تحت الجبال ليضاف ارتفاع الجبل الى عمق الكهف ، فكذلك أقمنا الأبراج فوق قمم الجبال لتزداد بها ارتفاعا ، وبذلك يصل أعلى الأبراج أكثر من ثلاثة أميال ونطلق على هذه الأبراج اسم « المنطقة العلـيا » ، ونعد المنطقة التى تقع وسطا بين « العليا »و« السفلى » منطقة وسـطى ، وانا لنستخدم هذه الابراج بما يتناسب مع تفاوتها فى الارتفاع وتباعدها فى الموقع ، نستخدمها فى عمليات العزل والتبريد والحفظ ، ونستخدمها مراصد فلكيـة نرصد بها مسـار الشهب ومهب الريـح وسـقوط المطـر والصقيع ، وكما صنعنا فى الكهوف فكذلك نصنع فى الابراج ، بأن نجعلها ملاذا للزهاد ، واننا فى كلتا الحالين لنمدهم بما يتطلبون فى

عزلتهم ، لقاء أن نوصيهم بملاحظة ما نريد لهم أن يلاحظوه •
ولدينا بحيرات فسيحة ، بعضها ملح الماء وبعضها عذب ، وفيها نربى الاسماك والطير كما ندفن فى قاعها بعض الاجسام الطبيعية ، فقد وجدنا ان حالة الجسم الدفين تتغير على نحو وهو تحت تربة الارض المعرضة للهواء ، وتتغير على نحو آخر وهو تحت الماء ، وعندنا برك (جمع بركة) أعددناها لتستخلص الماء العذب من الماء الاجاج ، بعزلها الملح عن الماء ، أو لتحول الماء العذب الى ماء ملح بحسب ما نريد . وكذلك أقمنا صخورا وسط البحر،وصنعنا خلجانا على شاطئه ، لنجعل من هذه وتلك معامل للتجارب العلمية ، اذا ما كانت تلك التجارب بحاجة الى هواء البحر وبخره ، كما ان لدينا تيارات مائية قوية الدفع سريعة الجريان ، وشلالات ، لنستخدم هذه وتلك فى ادارة الآلات ، أو لاحداث السرعة فى حركة الرياح اذا ما أردنا استخدام الريح السريعة القوية فى ادارة الآلات أيضا •

واحتفرنا آبارا على نحو يجعلها قريبة من الينابيع الطبيعية ، لتكون لها من الفوائد ماندبر لها ، كما اعددنا المراصد ، ومعامل التفريخ التى نفحص فيها توالد الحشرات والزواحف ، ومصحات مكيفة الهواء بالدرجة الحرارية التى نحتاج اليها لمختلف صنوف المرضى ، وحمامات للاستشفاء ، وكذلك عندنا حدائق وبساتين على أنواع مختلفة ، لانقصد فيها الى التمتع بالجمال ، قدر ما نبغى لها أن تكون معامل تجريبية لزراعة صنوف الشجر والعشب ، وفى هذه الحدائق والبساتين تستخلص عينات تجريبية لأنواع العصير والشراب ، المستخرجة من النبات والثمر ، كما نستغل تلك المعامل التجريبية فى خلق أنواع جديدة من النبات عن طريق التهجين ، وكذلك نتحكم بالنسبة الى بعض الزهر والثمر فى توقيت نضجه ، فنجعله ينضج قبل أوانه الطبيعى أو بعد أوانه ، كما نجعله يحمل محصولا أوفر وأغزر مما أرادت له الطبيعة أن يحمل • ونزيد من حلاوة الثمر اذا أردنا ذلك ونزيد من حجمه ، وننوع درجات الطعم كما نشاء لكل فاكهة ، كما ننوع من الشكل واللون والرائحة ، وأضف الى هذا كله أننا

نستخرج من تلك المزارع التجريبية مـا نراه يصلح فى باب الطب والعلاج ٠

وقل هذا نفسه بالنسبة الى ما عندنا من مرابى الحيوان التى لا نقصد فيها الى جمال الجلد والريش ، بقدر ما نقصد الى التشريح والى التجارب على الكائنات الحية ، لنهتدى بالنتائج الى ما يمكن تطبيقه على الانسان ، والى جانب ما نجريه من تجارب العقاقير وما اليها ، هنالك التجارب نجريها على احداث التغيرات فى أطوال الحيوانات وأحجامها ، وفى الزيادة أو القلة من اخصابها ، وفى تنويع ألوانها وأشكالها ودرجة الفاعلية فيها ، فضلا عن المزاوجة بينها مما يخرج لنا صنوفا جديدة ، ولسنا فى شىء من هذا كله نركن الى المصادفات ، بل اننا ــ فى مجرى التجارب العلمية ــ لنكون على يقين من أى شىء نضيفه الى أى شىء لينتج لنا كذا أو كيت من الكائنات ٠

ولن أطيـل بك الوقوف عنـد ما لدينا من معاصر ومخابز ومطاعم ، نخرج بها المآكل والمشارب بكل ما يشتهيه ، المذاق ، لانتقل بك الى ما قد بلغناه فى صنع الآلات وما نصنعه بها : الورق ، وأنسجة التيل والحرير ، والطنافس ، وغير ذلك من أسباب الترف ، كما أن لدينا من المعامل العلمية ما تعلو فيه درجات الحـرارة وما تهبط ، ومن المراصد ما يمكننا من دراسة الضوء والاشعاع واللون والشفافية وكل ما يتصل بهذا الأصل من فروع ، كالبحث فى الاحجار الكريمة ، وفى المنشورات الزجاجية وغير ذلك ، ولدينا كذلك من المعامل ما يمكننا من دراسة الصوت على اختلاف درجاته وتنوع مصادره ، ويدخل هذا الباب دراسة النطق واصداء الصوت وانعكاساته ، ووسائل تقويته ، وطرائق توصيله الى مسافات بعيدة ، وشبيه بذلك ما عندنا من معامل لاجراء التجارب على الروائح ، فنستخرج العطور ، وفى هذه المعامل نفسها تجرى التجارب على الطعوم ، وهكذا لا نترك شيئا مما تراه العين أو تسمعه الأذن أو

ينوقه اللسان أو يشمه الأنف الا وأخضعناه للتجارب التى تمكننا من الامساك بزمامه ، ومن انتاج الجديد فيه .

وبعد أن أفاض الرئيس فى وصفه لما يحتوى عليه بيت سليمان من أجهزة علمية ومن تجارب ، ختم حديثه بموجز عن ادارة هذا البيت ، وما يتبع فيه من أوضاع ، وبارك لزائره وتمنى له ولبلاده التقدم والصعود .

كان ذلك حلما حلم به عاقل عاش فى القرن السادس عشر ، حين لم يكن يعرف الناس من أمور دنياهم الا قليلا ، جاءهم عن طريق خبرات القرون الطويلة ، ولم يكن قد طاف برؤوسهم انه هو العلم الطبيعى وتطبيقه الذى فى يده أن يثب بالحياة طيرانا الى أجواز الفضاء وغوصا الى جوف الأرض وأغوار الماء ـ بهذا وحده، وبأمثاله يتغير وجه الدنيا .

لكن هذا كله كان عند فرانسس بيكون خيالا يتخيله لا واقعا يعيشه ، ثم جاء العلم بعدئذ ليصير الخيال علما وعملا ، وفى هذا التكامل بين الخيال المقيد البناء ، والعلم الذى يتحول الى عمل ، يقيم الانسان لنفسه حياة مطردة السير الى أمام والى أعلى ، ناجيا من أشباح الخرافة والجهالة التى رسمها « جويا » فى صورته « أحلام العقل » رسمها خطرا مخيفا يدهم الانسان اذا ما عقله غفا، حالما كان ذلك العقل أو صاحيا .

من برتي إلى برتراند

منذ أن كان الفتى « **برتي** » فى سن المراهقة الباكرة ـ وبهذا الاسم «برتى» كان يدلله ذووه ـ شغل نفسه بالفلسفة وقضاياها، ولم ينقطع عنها حتى بلغ برتراند رسل من عمره ما بلغ فماذا تتوقع من عقل فلسفى لم ينفك طوال ثمانين عاما نشيطا منتجا ، سوى أن يجىء فكره كالنهر الغزير فى فيضانه ، يهدم هنا ولكنه يخصب الأرض هناك ، ويظل ينعرج فى دفعه يمنة ويسرة ، لا توقفه الصخور العاتية على طول الطريق، لأن له ـ برغم انعراجاته ودوراته ـ قصدا واحدا يجرى اليه يحكم طبيعة المجرى الذى يتدفق فيه ، أجل ، ماذا تتوقع من فيلسوف لبث يعانى الفلسفة من الخامسة عشرة حتى جاوز الخامسة والتسعين . الا ان يغير من رأيه فى مواضع ويثبت عليه فى مواضع؟ ولكم شهدت بعينى ، وسمعت بأذنى ، نفرا من دارسى الفلسفة ـ لا أقول من طلابها الناشئين، بل ممن بلغوا من دراستها شوطا بعيدا ـ شهدتهم وسمعتهم يهاجمون الرجل لأنه ناقض نفسه فى هذا الموضع أو ذاك ؛ ألم يذكر فى كتابه « مشكلات فلسفية » (صدر ١٩١٢)أن للمعاني الكلية ـ مثلا ـ وجودا أوليا لا يقبل التحليل مما يدرجه فى زمرة المثاليين، ثم عاد ليقول عنها فى كتابة « المعرفة البشرية » (صدر ١٩٤٨) ما ينفى ذلك؟ هكذا كنت أسمع وأرى هجمات الهاجمين ، فأدرك الظلم فى تلك الهجمات ، لأنها تنسى عشرات السنين التى تفصل عند الرجل كتابا عن كتاب ، وتنسى أن الرجل انسان يتطور وينمو ويفكر ثم يعيد التفكير مدى ثمانين عاما نشيطة منتجة ، هى التى تخللت فى عمره ما بين الخامسة

عشرة والخامسة والتسعين ؛ ولست أعرف فى تاريخ الفلسفة من أوله الى آخره - فيلسوفا عمر بقدر ما عمر - برتراند رسل، كلا ، ولا أعرف من صرف فى التفكير الفلسفى ثمانين عاما كاملة كما حدث لفيلسوفنا برتراند، مات سقراط فى السبعين، وافلاطون فى الثمانين، وارسطو فى الثالثة والستين وديكارت فى الرابعة والخمسين ، وبيكون فى الخامسة والستين ، واسبينوزا فى الثالثة والأربعين ، وليبنتز فى السبعين ، ولوك فى الثانية والسبعين ، وباركلى فى الثامنة والستين، وهيوم فى الخامسة والستين ، وكانت فى الثمانين، وهيجل فى الحادية والستين ، ومن فلاسفة المسلمين مات الكندى فى نحو السبعين ، والفارابى فى نحو الثمانين ، وابن سينا فى السابعة والخمسين ، وابن رشد فى الثانية والسبعين ، وكان جون ديوى من أطول الفلاسفة عمرا ، اذ مات وهو فى الثالثة والتسعين ، على أن طول العمر فى ذاته ليس بذى مغزى كبير ، بالنسبة الى طول الفترة التى قضاها الفيلسوف مشتغلا بالفلسفة؛ فاذا عرفنا أن برتراند رسل لم ينقطع عن اشتغاله بها مدة ثمانين عاما كاملة ، أدركنا على الفور أن قد كان أمامه من فرصة المراجعة والتبديل مالم يكن أمام غيره ٠

كتب برتراند رسل عن « محاولاته الأولى » يقول : بدأت أفكر فى المسائل الفلسفية فى الخامسة عشرة من عمرى ، ومنذ ذلك الحين ، الى أن التحقت بكيمبردج بعد ذلك بثلاثة أعوام ، كنت أفكر بمفردى ، ومن قبيل الهواية ؛ فلم أكن قد اطلعت بعد على أى كتاب فلسفى ، حتى قرأت «منطق» جون استيوارت مل فى الشهور الأخيرة قبيل التحاقى بالجامعة .. ولم يكن « برتى » قد أتم عامه السادس عشر ، حين كتب مذكراته الفلسفية الأولى ، وكانت - فى معظمها - تدور حول ماساوره عندئذ من شكوك فى مسائل العقيدة وفى خلود الروح ٠ ؟ لكنه كان يخشى الردع والسخرية من ذويه - رذووه متدينون على الأغلب ، لا يريدون لوليدهم كثرة التفكير

فى موضوعات كهذه ، يحسن أخذها مأخذ التسليم لينصرف الانسان الى سواها مما يتصل بالحياة العلمية وشواغلها ، كان يخشى الردع والسخرية ، لو وقع ذووه هؤلاء على مذكراته ، فكتبها كلها بالرموز ، ولم يفصح عن مدلولات رموزه تلك الا بعد أن جاوز الثمانين ، وتقرأ هذه المذكرات الأولى ، فترى علائم النضج المبكر واضحة قوية ؛ فاقرأ — مثلا — ما يقوله فى تلك المذكرات بتاريخ ٢٩ من ابريل سنة ١٨٨٨ (أى حين كان عمره ستة عشر عاما) :

« قطعت على نفسى عهدا أن أجعل العقل رائدى فى كل الأمور ، وألا ألقى بالا للميول التى ورثتها — فى جانب منها — عن أجدادى ،والتى اكتسبتهاتدريجا بفعل الانتخاب الطبيعى ؛ والتى ترجع — فى جانب آخر منها — الى ما تلقيته من تربية ؛ فما أشده من عبث لو أننا احتكمنا الى هذه الميول فى مسائل الصواب والخطأ ! فالجانب الذى ورثته من تلك الميول انما هو بمثابة المبادىء التى تهدى فى طريق المحافظة على النوع ، أو قل الى المحافظة على ذلك الجزء الذى أنتمى اليه من النوع ؛ وأما الجانب الذى يرجع الى التربية ، فهو يجعل الصواب والخطأ مرهونين بما قد ربيت عليه ؛ ومن الجانبين معا يتكون لدى الفرد ما يسمى «بالضمير» ومع ذلك تراهم يوهموننا بأن هذا الضمير هو هبة من الله ، هذا الضمير الذى دفع مارية السفاحة الى حرق من حرقتهم من البروتستانت ؛ نعم انهم مع ذلك يقولون لنا أن الواجب يقتضى من الانسان أن يتبع «ضميره»؛وعندى أن ذلك ضرب من الجنون؛أما أنا فسأحاول أن أذهب مع « العقل » الى أقصى مداه،وسيكون مثلى الأعلى هو ما يؤدى آخر الأمر الى أكبر قدر من السعادة لأكبر قدرمن الناس: وبالعقل وحده أستطيع أن أحقق هذه الغاية من أيسر الطرق .

واعجب لهذا الفتى الناشىء ،يتناول فى مذكراته تلك ،ما قد ساوره من قلق شديد ازاء المسلمات الرياضية فى علمى الهندسة والحساب، يقول فى ختام يوميته المؤرخة ٣ من يونيو من نفس

العام : « ان بعض براهين اقليدس ــ وخاصة ما كان منها متصلا بالتطابق ــ قد أثار قلقى الى حد بعيد ، حتى لقد انبـــأنى معلم الهندسة ان هندسة لا اقليدية قد نشأت ، فأمتعنى هذا النبأ ، برغم أنى لم أعلم عن تلك الهندسة يومئذ الا مجرد اسمها ؛ ولم يكن الذين يعلموننى حساب اللامتناهى على علم بالبراهين الصحيحة التى تقام على نظرياته الأساسية ، وكانوا يحاولون اقناعى بأن أسلم بالمغالطات السائدة ، فآخذها مأخذ الايمان ؛ وكذلك أدركت ان الحساب يصلح فى التطبيق العملى ، لكننى لم أفهم قط لماذا كان ذلك ... » .

بهذه الشكوك الفلسفية فى دنيا اللاهوت وفى دنيا الرياضة، بدأ الفتى « برتى » ، وظل يكتم شكوكه وراء رموزه ، حتى دخل جامعة كيمبردج ، وهناك أفصح عما كان يضمره .

ذهب الفتى الى كيمبردج ، فانفتح أمامه عالم جديد ، « لقد وجدت للمرة الأولى » ــ هكذا يروى عن نفسه فى ترجمة قصيرة كتبها عن حياته ــ « اننى اذا ما صرحت بفكرى ، صـادف عند السامعين قبولا ، أو كان عندهم ــ على الأقل ــ جديرا بالنظر : كان وايتهد هو الذى اختبرنى فى امتحان الدخول ، وقد ذكرنى لكثيرين ممن يكبروننى بعام أو بعامين ، فكان من نتيجة ذلك أنه لم يمض أسبوع واحد حتى التقيت بمن أصبحوا بعد ذلك أصدقاء العمر كله .. وكانوا يتميزون بقدرتهم العقلية وتحمسهم واخذهم الأمور مأخذ الجد ؛ كانوا يتناولون باهتمامهم أمورا كثيرة خارج نطاق عملهم الجامعى ، فيولعون بالشعر والفلسـفة ، ويناقشون السياسة والأخلاق ، وشتى نواحى العالم الفكرى ... »

كان ماكتاجارت بين هؤلاء الأصـــــدقاء فى كيمبردج وهو الفيلسوف الهيجلى ، فسرعان ما حمل جماعة الأصدقاء على دراسة هيجل ؛ وفى ذلك يقول رسل فى ترجمته القصيرة لحياته : « وقد علمنى ماكتاجارت كيف أنظر الى الفلسـفة التجريبية الانجليزية

نظرة ترى فيها فجاجة وسذاجة ؛ وأخذت أميل الى العقيدة بأن هيجل ــ وكذلك « كانت » بدرجة أقل ــ يتصف بعمق هيهات أن تجد له مثيلا فى ائمة الفلســـــفة الانجليزية : لـــوك ، وباركلى ، وهيوم » على أن الطالب الشاب لم يدخل كيمبردج ليــــدرس الفلسفة ، وانما دخلها ليدرس الرياضة ؛ وهكذا فعل لثلاثة أعوام وبعدئذ لم يستطع لنفسه دفعا عن الدخول فى دنيا الفلســـفة بكل ما تستطيعه تلك النفس من جهد واهتمام ؛ حتى لقد عنى وهو يعد رسالته التى أراد بها أن يظفر بدرجة الزمالة من الجامعة ــ وكان موضوع الرسالة « أسس الهندسة » ــ أقول انه قد عنى فى تلك الرسالة أن يقيمها على مبادىء الفلسفة الكانتية ، وقد عقب عليها ببحث عن العدد والكمية ، أقامه على مبادىء الفلسفة الهيجلية : لا بل ذهب به اعجابه عندئذ بهيجل الى حد الرغبة فى محاكاته ، فأراد أن يبنى لنفسه بناء جدليا كاملا للعلوم كلها، على غرار ما فعل هيجل ؛ واستمع اليه يروى عن نفسه : « انى لاذكر ذات صباح، اذ كنت سائرا فى متنزه « تير جارتن » فى برلين ، كيف وضعت لنفسى خطة مؤداها أن أكتب سلسلة من الكتب فى فلسفة العلوم، صاعدا بها صعودا متدرجا نحو ماهو أكثر تعينا ، فأبدأ بتجريد الرياضة ، ثم أنتقل خطوة خطوة الى نهاية التعين فى علم الحياة (البيولوجيا) ؛ وكذلك رجوت عندئذ أن أكتب سلسلة أخرى من الكتب ، أعالج بها المشكلات الاجتماعية والسياسية ، بادئا هذه المرة بالعلوم المتعينة ، ومنتهيا بما هو مجرد ؛ ثم أقيم آخر الأمر بناء ــ على غرار ماقد صنع هيجل ــ فأكتب موسوعة أجمع فيها بين النظر والتطبيق ؛ تلك خطة أوحى الى بها هيجل .. » .

لكن هذه الوقفة الكانتية الهيجلية لم يطل أمـــدها مع الفيلسوف الشاب ، اذ ما جاء عام ١٨٩٨ ــ وكان عندئذ قد بلغ من عمره ستة وعشرين ــ الا وقد أعلن تمرده على هذين الامامين ، وشاركه فى التمرد جورج مور ؛ وكان مدار الثـــورة عندهما ، هو اعتقادهما ــ على نقيض ماذهب اليه كانت وهيجل ــ أن الأشياء

موجودة فى دنيا الواقع ، وليست هى من خلق الذهن : فحتى لو لم يكن فى العالم ذات واحدة واعية ، لظل العالم معمورا بأشيائه تلك التى نصادفها فندركها فتصبح بعد ادراكها أجزاء من تيار الخبرة فى طوايانا ؛ وكأنما قسم الثائران ثورتهما قسمين ليضطلع كل منهما بنصيب ، أما مور فنصيبه هو أن يدحض المذهب المثالى فى جملته ، وأما رسل فكان عليه أن يدحض أهم أركان ذلك المذهب المثالى ، وهو فكرة « الواحدية » التى تضم شمل الكون كله فى بناء واحد متماسك الأطراف متكافل الأجـــزاء ؛ ولما كان الرباط الذى يصل المذهب المثالى فى جملته بفكرة الواحدية الذهنية ، هو مبدأ العلاقات الباطنية أو المحايثة فى مصطلح الفلاسفة كان من أهم ما اهتم به رسل عندئذ هو اثبات أن العلاقات « خارجية » لا « باطنية » ــ ولكن ما هذه وما تلك ؟

أما القول بالعلاقات « الباطنية » بين الأشياء ، فمؤداه أن اى فكرتين مرتبطتين احداهما بالأخرى بأية علاقة ، كقولنا ــ مثلا ــ ان العدد أربعة « ضعف » العدد اثنين ، فان هذه العلاقة يمكن رؤيتها فى كل من الطرفين على حدة ، فلو حللت العدد أربعة تحليلا كافيا وجدت بين عناصر معناه أنه « ضعف » العدد اثنين ، فاذا جاء قائل بعد ذلك ليقول صراحة أن العدد أربعة هو ضعف العـــدد اثنين ، لم يكن فى قوله جديد ، اذ كل ما فيه هو التصريح بما كان متضمنا فى كل من الطرفين المتعلقين أحدهما بالآخر بالعلاقة المذكورة ، وهى علاقة « ضعف » أو علاقة « نصف » اذا عكسنا اتجاه الجملة وقلنا ان العدد اثنين هو نصف العدد أربعة ؛ على هذا النحو تستطيع أن تتصور فكراتنا جميعا ، فتجدها متضمنة بعضها فى بعضها ، حتى ليمكنك استنباط بعضها من بعضها : الى أن تبنى منها نسقا واحدا مترابطا ، كل جزء منه كاف وحده ــ اذا حللته تحليلا كافيا ــ أن يدلك على بقية الأجزاء ، ومن ثم كان صدق الفكرة ــ أى فكرة ــ معتمدا على أنها مســتنبطة من بقية فكرات النسق ، ومن ثم كذلك كان النسق الفكرى كله واحدا

لا تعدد فيه ، كأى كائن عضوى حى بالنسبة لأجزائه ·

وأما القول بالعلاقات «الخارجية» الذى أعلنه رسل فى ثورته على هيجل بصفة خاصة ، فمؤداه ، أن هنالك من العلاقات التى تربط الأشياء بعضها ببعض ما لا يمكن استخراجه من مجرد تحليلنا للأطراف المرتبطة بتلك العلاقات ؛ مثال ذلك أن يرتبط حادثان بعلاقة « قبل » ، فاذا قلنا ان الحادثة « س » وقعت «قبل» الحادثة «ص» كان هذا التتابع الزمنى مما لا نجده فى عناصر «س» ولا فى عناصر « ص » ، وانما المرجع فيه الى مقياس الزمن الذى يدلنا على ذلك ، وليس مقياس الزمن هذا جزءا من « س » ولا جزءا من « ص » ـ وأهمية أن تكون العلاقات « خارجية » ، أو أن يكون بعضها على الأقل خارجيا ، هى أنك اذا أخذت بهذا المبدأ، انتهيت الى نتيجة،هى أن العالم مكون من حقائق متعددة متكثرة، يرتبط بعضها ببعض على أنحاء مختلفة ، نحتاج فى ادراكها ـ ادراك تلك الصور المختلفة للعلاقات بين الأشياء ـ الى بحوث ومشاهدات، خارج بنية الأشياء نفسها ؛ واذا كان ذلك كذلك ، فليس العالم فى حقيقته « واحدا » كما ذهب المثاليون ، ولكنه عالم « متعدد » يحتاج فى معرفته الى مشاهدات وتجارب ، ولم يعد يكفى فيه أن يقبع الفيلسوف فى عقر داره ليستنبط أفكارا من أفكار حتى يستوى أمامه البناء كاملا متكاملا ·

ذلك هو لب الثورة الفلسفية التى خرج بها رسل من تبعيته لهيجل · وهو لم يزل شابا فى السادسة والعشرين من عمره ؛ وكان ما أثار انتباهه الى تلك الثورة ، دراسته لفلسفة ليبنتز حينئذ ، تمهيدا للقيام بتدريسها ؛ اذ شاءت المصادفة لماكتاجارت، الذى كان مفروضا له أن يحاضر عن ليبنتز فى كيمبردج سنة ١٨٩٨ ، أن تضطره ظروفه الى السفر الى نيوزيلنده ، فطلب من تلميذه وصديقه برتراند رسل ، أن يؤدى هذا الواجب بدلا منه ، فكان أن عكف على دراسة ليبنتز ، وهى الدراسة التى أخرجها كتابا بعنوان:«عرض نقدى لفلسفة ليبنتز» فوجده يبنى ميتافيزيقاه

على أساس من منطق تحليلى قوامه «العلاقات الباطنية» ؛ فمهما تكن القضية التى يقدمها القائل ، لتكن ـ مثلا ـ ان الزجاج قابل للكسر ،أو أن الأرض كروية الشكل ،فمحمولها كامن فى موضوعها، بحيث اذا حللت ذلك الموضوع تحليلا كافيا ، وجدت فيه المحمول؛ حلل فكرة « الزجاج » تجد كامنا فيها فكرة قابليته للكسر ، أو حلل فكرة « الأرض » تجد كامنا فيها فكرة أنها كرية الشكل ، وهكذا ؛وعلى هذا الأساس المنطقى أقام ليبنتز فلسفته عن «المونادات» (أو الذرات الروحية) ليقول ان جميع الأحداث التى تصدر عن كائن ما ، قد انبثقت من طبيعته ، الى آخر ما قال ··· ومن هنا ثارت الثورة فى نفس رسل · وفك عن عقله قيود « العلاقات الباطنية » وانطلق ـ على حد تعبيره ـ « كما لو كنت نبتة أخرجت من بيت زجاجى دفىء،لتنبت على صخرة فى البحر يلطمها الموج »·

ونستطيع القول ونحن فى مأمن من الخطأ ، ان فيلسوفنا الشاب عندئذ ، قد تمخضت له ثورته الفكرية عن بضعة مبادىء فلسفية ، لم يغير رأيه فيها منذ ذلك الحين والى يومنا هذا ، منها : مبدأ العلاقات الخارجية ، ومبدأ التعدد فى الكون ، وهو مبدأ ينتج بالضرورة عن المبدأ الأول ، ومبدأ أن صدق كل حقيقة جزئية مكفول لها بغض النظر عن بقية الحقائق الجزئية الأخرى ، ومبدأ أن منهج التحليل الذى يحلل الفكرة الى عناصرها ليعيد تركيبها عن فهم ، هو مبدأ قديم ؛ ومبدأ أن صدق القضايا التجريبية مرهون بمطابقتها للواقع التى جاءت تلك القضايا لتصورها ، ومبدأ أن وقائع العالم الخارجى قائمة فيه ، سواء وجدت الذات الواعية التى تعيها أو لم توجد ·

٣

على أن الحد الفاصل الذى قسم حياة برتراند رسل الفلسفية مرحلتين ، تختلف أولاهما عن ثانيتهما ، هو عام ١٩٠٠ ، والمؤتمر الفلسفى الذى أقيم فى باريس عامئذ ، وبصفة خاصة لقاؤه مع الرياضى الايطالى بيانو ؛ فهاهنا قام ان شئت أن «برتى» قد أسلم زمامه « لبرتراند » ـ قل ان مرحلة التحسس قد ذهبت ، لتحل

محلها مرحلة الرسوخ ؛ أو قل ان الفيلسوف الرياضي قد ظهر من الرجل عندئذ ، لتودع الفلسفة على يديه صفحة وتبدأ صفحة اخرى ، وأعجب العجب أن هذا الذى ظهر من الرجل ليجعل منه فيلسوفا لعصره غير منازع ، هو نفسه الذى لايعرفه عنه الا الدارسون المتخصصون ، وأما المثقفون بالمعنى العريض فيعلمون عنه أشياء أخرى ، كان يمكن أن تجتمع كلها ، بل أن تجتمع أضعاف أضعافها في رجل ، ثم لا تجعل منه فيلسوفا لا صغيرا ولا كبيرا .

فما الذى سمعه رسل من بيانو ، ليحدث الانقلاب ؟ هما شيئان قبل سواهما : الأول أن ثمة فارقا بين قولنا «سقراط فان» وقولنا «كل الاغريق فانون» ولم يتنبه أرسطو فى منطقه الى هذا الفارق ، وحسب أن الصورتين متشابهتان منطقيا ، وأن كلا منهما قضية حملية ، تنسب محمولا الى موضوع ؛ مع أن تقدم المنطق الحديث والرياضة الحديثة كليهما موقوف على ادراك هذه التفرقة ؛ ومن أهم مانلاحظه مسرعين عن الفرق بين هاتين الصيغتين : أن قضية «سقراط فان» تتحدث عن فرد معين، ومن ثم يتحتم أن تكون ذات مقابل فعلى فى دنيا الواقع ، على حين أن قضية « كل الاغريق فانون » تتحدث عن الرابطة التى تربط فكرتين عامتين مجردتين احداهما بالأخرى ، فكرة أن يكون الانسان اغريقيا وفكرة أن يكون فانيا ؛ وهنا لا يشترط لصدق هذه الرابطة وجود واقعى على الاطلاق ، فحتى لو لم يكن هنالك على أرض الواقع اغريق ، فسيظل فى مستطاعنا أن نقيم هذه الرابطة بين الفكرتين ، على اعتبار أن الصيغة التى تربطهما يدخلها معنى الشرط ، كأنك تقول : اذا حدث أن وجد فى الدنيا انسان اغريقى فهو معرض للفناء ؛ وكأى جملة شرطية أخرى ، يكون قوام الجملة ارتباطا افتراضيا لا شأن للواقع الفعلى فى تكوينه ؛ وهكذا قل فى كل قضية كلية ، بالمقارنة الى أى قضية جزئية .

وأما الشيء الثانى الذى وجده رسل عند بيانو فى ذلك المؤتمر

الفلسفى ، فهو أن الفئة ذات العضو الواحد ليست هى بذاتها ذلك العضو الواحد ؛ فاذا قلنا عبارة كهذه : « جرم سماوى يدور حول الأرض » كان ذلك بمثابة وصف يحدد نوعا بأسره ، حتى يثبت أن ما ينطبق عليه هذا الوصف هو كوكب واحد،وهو «القمر»،والفرق بين التسميتين ، هو أن التسمية الأولى تنطبق على القمر وعلى غيره مما قد تكتشف أنه يدور حول الأرض،على حين أن التسمية الثانية هى « اسم علم » ـ أعنى اسم فرد واحد لاينطبق الا على مسماه الواحد المعين ... وقد تقول : وما أهميـة ذلك ؟ فنجيب ان الخلط بين الحالتين يؤدى الى خلط فى منطق المجموعات ، أعنى أنه يؤدى الى خلط فى منطق الاعداد الرياضية ، وفى ذلك مافيه من تعويق لتطور العلم الرياضى •

وهذا ينقلنا فورا الى فكرة من أهم ماورد فى فلسفة رسل الرياضية ـ وفى فلسفة غيره من الفلاسفة الرياضيين كذلك ، مثل فريجه الألمانى ـ وأعنى بها تعريف العدد بالفئـة ، أعنى تعريف مفهوم رياضى أساسى بمفهوم منطقى أساسى،ومن ثم ينفتح الطريق أمام وصل الرياضة بالمنطق ، وصلا يؤدى الى جعلهما علما واحدا لا سبيل الى شقه شقين الا جزافا واعتباطا ؛ فما هو العدد ؟ كان الجواب عند الفلاسفة الحدسيين ، أنه كائنات ميتافيزيقية يراها الانسان بحدسه رؤية مباشرة ، فيدركها ؛ أى أن الرائى بحدسه يعلم معنى « الواحد »و معنى « الاثنين » ومعنى « الثلاثة » ـ الى آخر صف الأعداد الطويل ـ بمجرد رؤيته لصورة الفكرة فى ذهنه ؛ حتى جاء هؤلاء الفلاسفة الرياضيون ـ وعلى رأسهم رسل ـ فحللوا العدد الى ماهو أبسط منه ، اذجعلوه دالا على مجموعة الفئات الصغيرة التى تكون كل مجموعة منها ممثلة له ؛ فلو أتيح لك أن تجمع ـ فى تصورك ـ جميع الثالوثات التى فى العالم بأسره ، ثم تحزمها كلها فى حزمة واحدة ، لكان لك بذلك مجموعة كبيرة تضم مجموعات صغيرة متشابهة من حيث تكوينها ؛ وهذه المجموعة الكبيرة هى التى تكون معنى العدد ثلاثة ؛ هذا هو المقصود حين يقال أن

العدد عبارة عن فئة من فئات ـ فئة كبيرة تضم فئات صغيرة متشابهة البنية، كل منها يدل بمجرد تكوين بنيته على العدد المراد تعريفه ؛ وبهذا التحليل ترتد الرياضة كلها الى منطق صرف ،مادمت قد استطعت رد مصطلحها الأساسي الى مصطلح منطقى، فبدل قولك ـ مثلا ـ ثلاثة ، أصبحت تقول فئة كبيرة تضم فئات ثلاثية كثيرة ؛ وبذلك تكون قد استغنيت عن مجموعة كبيرة من الكائنات كان يظن انها موجودة وجودا فعليا كما توجد سائر الكائنات ، وأعنى بهـا الأعداد وتكون أيضا قد الغيت ركنا من البناء الميتافيزيقى لم يعد له داع ، ما دامت الأعداد الرياضية ـ وسائر الحقائق الرياضية ـ قد تحولت الى تيسرات لفظية لا أكثر ولا أقل .

وعاد رسل من مؤتمر باريس ، ليشرع توا فى تأليف كتابه « اصول الرياضة » وانكب عليه انكبابا حتى فرغ من مسوداته ليلة رأس السنة : ٣١ من ديسمبر سنة ١٩٠٠ ، لكنه صدر من المطبعة سنة ١٩٠٣ بعد مراجعات وتعديلات اجراها فيه قبل طبعه.

وفى الوقت نفسه تقريبا ، أتفق مع وايتهد على أن يشتركا معا فى كتاب « مبادىء الرياضة » الذى استنفد منهما عشر سنوات (١٩٠٠ ـ ١٩١٠) أضيفت اليها ثلاث سنوات أخرى قبل أن تخرجه المطبعة كاملا فى مجلداته الثلاثة ، يقول رسل فى طريقة التأليف المشترك لهذا الكتاب ـ الذى يعد فاصلا بين عهدين فى تاريخ الفلسفة المعاصرة جميعا ـ ما يأتى :

لقد كرسنا ـ وايتهد وانا ـ كل وقتنا طيلة الأعوام الممتدة من ١٩٠٠ الى ١٩١٠ للعمل الذى صار فيما بعد كتاب « مبادىء الرياضة » (برنكيبيا ماثماتيكا) وبالرغم من أن المجلد الثالث من هذا الكتاب لم ينشر الا سنة ١٩١٣،فان دورنا فى تاليفه (باستثناء قراءة تجارب طبعه) قد انتهى سنة ١٩١٠ ، عندما حملنا أصول الكتاب بأكملها الى مطبعة جامعة كيمبردج ... وكانت المشكلات التى عالجناها من نوعين : مشكلات فلسفية وأخرى رياضية ؛ ويمكن القول اجمالا ان وايتهد قد ترك لى المشكلات الفلسفية ، واما

المشكلات الرياضية فانه هو الذى ابتكر لها الجانب الأكبر من الرموز ـ الا ما كان مأخوذا من **بيانو** ـ وقمت أنا بالجانب الأكبر من العمل الخاص بالمسلسلات ، وقام وايتهد بالباقى؛ غير أن هذا كله لا ينطبق الا على المسودات الأولى ، لأننا أعدنا كتابة كل جزء من الأجزاء ثلاث مرات ، وكنا كلما فرغ أحدنا من مسودة أولى ، أرسلها الى الآخر، فكان هذا يجرى فيها تعديلات قد تكون كبيرة أحيانا ؛ وبعدئذ يقوم صاحب المسودة الأولى بصياغتها فى صورتها الأخيرة ؛ لذلك لا يكاد يوجد فى المجلدات الثلاثة سطر واحد لم يكن انتاجا مشتركا بيننا»

قلنا أن رسل قام بالجانب الفلسفى ـ بصفة عامة ـ من هذا المؤلف الجسيم ، بينما قام وايتهد بجانبه الرياضى ـ بصفة عامة أيضا ـ وبقى أن نذكر بعض تفصيلات عن الجانب الفلسفى الذى اضطلع به رسل ؛ فنقول ـ ابتداء ـ أن الهدف الرئيسى من الكتاب كله هو ـ كما يقول رسل ـ « اثبات أن الرياضة البحتة بأكملها تترتب على مقدمات منطقية خالصة ، وانها (أى الرياضة البحتة) تستخدم مدركات عقلية لا يمكن تعريفها الا على أساس من المنطق » وواضح من ذلك ـ عند دارسي الفلسفة والرياضة ـ أن الكتاب بهدفه هذا قد جاء لينقض الفلسفة الكانتية، لتى أسست المدركات الرياضية على مبادىء خاصة بها ، لا على المدركات المنطقية من حيث هى كذلك ؛ ومن أجل هذا يقول رسل : اننى عددت الكتاب فى أول الأمر بمثابة جملة اعتراضية جاءت فى سياق تفنيدنا لذلك المتعجرف السوفسطائى كما وصفه جورج كانتور ، وهو وصف أضفت اليه ابتغاء مزيد من التحديد قولى : « ذلك المتعجرف السوفسطائى الذى لم يكن يعرف من الرياضة الا قليلا » .

وكان من أهم الجوانب الفلسفية التى تعرض لها كتاب « مبادىء الرياضة » هذا ، تحليله للفئات (أى الأنواع) المنطقية تحليلا تبدت بعده فى صورة دالات القضايا ؛ فقولك ـ مثلا ـ « انسان » أو « قط » أو ما شئت من هذه الأسماء الدالة على

مجموعات ، يمكن تحليله بحيث يتحول كل اسم من هذه الاسماء الى عبارة فيها مجهول ، مثل « س يتصف بكذا وكذا » ومن هنا فهي عبارة ليست بذى معنى وحدها ، ولا يكون لها معنى الا اذا ملئت « س » بمعلوم معين ، فاذا ملأنا الفجوة بهذا المعلوم ،تحولت « دالة القضية » الى قضية كاملة يمكن التحقق من صدقها أو عدم صدقها .

وهنالك تفرقة هامة بين قضية تشير الى مجموعة قضايا ، وقضية أخرى تشيرالى واقعة معينة،وهى تفرقة لوأفلتت مناوقعنا فى متناقضات لاسبيل الى الخروج منها ، اعترضت الفكر الانسانى منذ اليونان الأقدمين ولم يعرفوا كيف يكون الخلاص؛ومن الأمثلة التاريخية لهذه المتناقضات مثل ـ وكثيرا ما يجعلون هذا المثل رمزا يشير الى مجموعة كبيرة منها ـ يروى عن ابمنديز الاقريطى ، حين قال عن أهل بلده اقريطش انهم جميعا كذابون ؛ فهاهنا تنشأ المفارقة المشهورة : اذا كان أهل اقريطش جميعا كذابين ، واذا كان ابمنديز من أهل اقريطش ، اذن فهو كذاب ، ويترتب على تلك الصفة فيه أن يكون قوله هذا الذى قاله عن أهل اقريطش كاذبا ، واذن فنقيضه هو الصدق ، أعنى أن أهل اقريطش جميعا صادقون ، وابمنديز واحد منهم ، اذن فهو صادق ؛ هكذا ترى أن ابمنديز لا يكون صادقا فى قوله هذا الا اذا كان كاذبا ولا يكون كاذبا فى قوله هذا الا اذا كان صادقا .

أصبح هذا المثل التاريخى عنوانا على موقف يتكرر فى الفكر الانسانى أشكالا وألوانا ، حتى حدثت التفرقة على يدى رسل بنظريته المسماة « نظرية الأنماط » ومؤداها أنه لا يجوز أن تعد القضية المشيرة الى قضايا من نفس المستوى مع القضية التى تشير الى وقائع ؛ فافرض أنك قلت عن فلان من أهل اقريطش انه كاذب، وعن فلان الثانى انه كاذب ، وعن فلان الثالث انه كاذب وهلم جرا ، فهذه كلها قضايا تشير الى وقائع ، أما اذا لخصت هذه

القضايا وعممتها فى قضية تقول « أهل اقريطش كلهم كذابون » فهذه قضية تشير الى قضايا ، ولذلك فهى من مستوى أعلى ويكون لها حكم غير الحكم الذى يكون للقضايا التى هى من المستوى الأدنى؛ واراني هنا أضعف من أن أقاوم الاغراء بأن أذكر للقراء مثلا كثيرا ما تعرضت له عند نقد الناقدين للوضعية المنطقية ، اذ هم كثيرا مايقولون : مادام الوضعيون المنطقيون يقولون ان القضايا العلمية هى اما قضايا رياضية واما قضايا فى العلوم الطبيعية ، وما عدا هذين الفرعين هو من قبيل الكلام الخالى من المعنى ، فنحن اذا طبقنا هذا المعيار نفسه على قول الوضعيين المنطقيين ، وجدنا أنه قول لا هو من قبيل القضايا الرياضية ولا هو من قبيل قضايا العلم الطبيعي ، واذن فهو قول فارغ من المعنى ؛ وهنا يكون الرد بنظرية الأنماط التى قدمها رسل فى كتاب « مبادىء الرياضة » لأن قول الوضعيين المنطقيين ينصرف الى أقوال ، واذن فهو من نمط منطقى أعلى ، ولا يجوز ان تطبق عليه ما نطبقه على المستوى الأدنى؛ ولتوضيح ذلك أفرض أننى كتبت على رأس هذه الصفحة جملة تقول : ان جميع الأقوال الواردة فى هذه الصفحة مكتوبة باللغة العربية ؛ فاذا وجدت بعد ذلك أن من بين الأقوال الواردة فى هذه الصفحة ماهو صواب وماهو خطأ ، فلا ينصرف ذلك على الجملة العليا لأن لها صدقها وحدها أو عدم صدقها .

على أن نظرية الأنماط المنطقية انما أوردها رسل ليقابل بها مشكلة رياضية هامة ، كان قد أثارها كانتور الرياضى ، وهى مشكلة خاصة بالعدد الذى يكون هو أكبر الاعداد ، ولا يكون هناك عدد كبر منه فى السلسلة العددية ؛ يقول كانتور فى هذا الصدد انه ليس هناك مثل هذا العدد ، ويجىء رسل شارحا لذلك ، لأنه ربما قيل اننا لو عددنا الأشياء كلها الموجودة فى العالم ، فقد يكون آخر عدد نصل اليه هو أكبر عدد يمكن الوصول اليه ، لكن رسل ينبه الى أننا نستطيع أن نكون من الأشياء فئات فئات — أى أن نجمعها مجموعات مجموعات ، وعندئذ نجد أن مجموع الفئات

اكبر من مجموع الأشياء الداخلة فى تكوينها ، وعلى سبيل المثال افرض أن كل ما فى العالم ثلاثة أشياء هى ا ، ب ، ج ؛ فمن هذه الأشياء الثلاثة تستطيع أن تكون مجموعات عددها ٣٢ أى ثمانية مجموعات ، ومن هنا يتعذر أن نصل الى مرحلة نقول عندها: هذه أكبر مجموعة أو أكبر عدد يمكن تصوره ؛ ومن هذا المدخل تناول رسل مشكلة الفئة التى لا تكون عضوا فى نفسها،«فالانسان» اسم لفئة الأناسى ، لكن « الانسان » ليس واحدا منهم ، كما تحزم الملاعق كلها ــ وهذا هو المثل الذى يسوقه رسل ــ فلا تكون حزمة الملاعق ملعقة مضافة اليها ، وكذلك ما يقال عن فئة الأعداد كلها لا يكون عددا من بينها ؛ وعلى وجه الجملة ليس لأى اسم كلى معنى على نفس المستوى الذى يكون فيه لاسم العلم (بفتح اللام) معنى.

ومن هذه النقطة ينتقل رسل الى التفرقة المنطقية بين نوعين من التسمية : التسمية بواسطة عبارة وصفية ، والتسمية باسم علم (بفتح اللام) ، ومن قبيل التسمية الأولى أن تقول « مؤلف الأيام » ومن قبيل التسمية الثانية أن تقول « طه حسين » ؛ وليس هنا مكان الاسهاب فى أهمية هذه التفرقة ، وحسبنا أن نقول أن العبارة الوصفية لا يكون لها معنى الا وهى فى جملة ، أما وهى وحدها فلا معنى لها ، على خلاف اسم العلم ، فمحال من الوجهة المنطقية أن يكون بغير مسمى يشير اليه ، ويكون هذا المسمى هو معناه ، ولو وجد اسم علم بغير مسماه كان اسما زائفا لا يجوز قبوله اسما من الأسماء ؛ وأظنك اذا عرفت أن نظرية العبارات الوصفية هذه قد تعد من أهم ما أسهم به رسل فى المنطق ، عرفت بالتالى أنها جديرة بالدراسة الجادة ، وقد جاءت لتصحح موقفا غريبا كان قائما ، وهو انه ما دام هناك عبارة وصفية مفهومة فلا بد أن يكون لها مسماها فى عالم الواقع ، مما أدى بالانسان الى افتراض وجود كائنات بعدد ماخلقه خياله من عبارات وصفية •

٤

ويخرج فيلسوفنا من موجة المنطق الرياضى التى غمرته ثلاثة

عشر عاما ، ليلفت بصره فورا نحو الطبيعة الخارجية كيف ركبت ؟ ويصدر سنة ١٩١٤ كتابه «علمنا بالعالم الخارجي» فيبدؤه بتحليل للادراك الحسى ، لأنه فى رأيه الوسيلة التى نعرف بها ذلك العالم ، وأول ما يلفت اليه أنظارنا هو الفارق الفسيح بين الصورة كما تقع فى ادراكنا والصورة كما هى فى لغة علماء الطبيعة المحدثين ، أو قل الفارق الفسيح بين العقل والمادة ؛ فأنت تعلم بالطبع ما ادراكك للمنضدة التى أمامك، فقارن هذه الصورة المدركة بدنيا الالكترونات والبروتونات وسائر هذه الكائنات الدقيقة التى يقول لنا علم الطبيعة الذرية ان المنضدة هى مجموعة منها .

ويأخذ رسل فى التحليل المتقصى لعله يبلغ من الأمر شيئا، فينتهى الى نظريته فى أن العالم كله « احداث » سـواء فى ذلك المادة أو العقل ، ومن ثم يلتقى عنده العقل والمادة فى أنهما معا من هيولى محايدة ، لا هى مادة ولا هى عقل ، انما هى مجموعات من أحداث ، ترتب على هذا النحو فتكون ما يسمى بمادة ، أو ترتب على ذلك النحو فتكون ما يسمى بعقل ؛ ولشرح ذلك نقول فى ايجاز شديد : افرض أنك وضعت أى عدد شئت من اللوحات الحساسة فى نقاط متفرقة من المكان ، وأنها جميعا معرضة لأشعة الشمس ، فعندئذ ترتسم صورة الشمس على اللوحات الحساسة جميعا ، مهما كان موضعها ، مادام الطريق بينها وبين الشمس خاليا من الحوائل؛ فما معنى ذلك؟معناه أن ثمة نوعا غريبا من « الأحداث » هو حال فى نقاط الفضاء ، بسبب الشمس ، وأن هذه الأحداث اذا ما وقعت على لوحة حساسة تبين وجودها ؛ فاذا سألتنى بعد هذا : أين مكان الشمس ؛ اجبتك بأن لهـا ثلاثة ضروب من المكـان ، أولهـا هو المكان الذى تحل فيه الشمس ذاتهـا ، وثانيهـا هو أى نقطة شئت من نقاط الفضـاء لا يحجبها حـائل عن الشمس ، لأن أى نقطة فى الفضاء فيها أحداث لها بنية الشمس وصورتها ، اذا لم تكن ظاهرة للوهلة الأولى ، فهى تظهر لو وضعت فى تلك النقطة لوحة حساسة ، وثالث الأمكنة هو الذى يحل على اللوحة

الحساسة حين ترتسم عليها الشمس ؛ واذا سألتنى بعد ذلك :وما حقيقة الشمس بين هذه الظواهر كلها ؟ أجبتك بأن حقيقتها هى هذه الظواهر كلها ، فاجمع هذه الظواهر كلها وهذه الأحداث كلها تكن لك الشمس كما هى واقعة .

ونتنقل بعد ذلك خطوة أخرى فنقول : ان اللوحة الحساسة حين تضعها في أى نقطة شئت من نقاط الفضاء ، وحين تلتقط لك من تلك النقطة ما كان حالا فيها من «أحداث» تحمل صورة الشمس، أقول أن تلك اللوحة الحساسة عندئذ لا تعكس صورة الشمس وحدها ، بل انها تعكس كذلك كل ما هو متجمع فى مكانها من أحداث ، بحيث نرى على سطح اللوحة شمسا وجسوما أخرى ارتسمت صورتها عليها .

فلو تصورنا أن اللوحة الحساسة كائن عضوى حى ، لجاز القول ـ اذن ـ ان هذا الكائن « يدرك » مختلف الأشياء التى تكون أحداثها متجمعة فى النقطة المكانية التى يحل فيها ذلك الكائن ؛ وبهذا نصل الى التفرقة بين ما يسمى « بمادة » وما يسمى « بعقل »؛ فمادة الشمس هى حاصل جمع أحداثها الساقطة على أى جهاز حساس ـ والجهاز العصبى جهاز حساس ـ مهما يكن مكان تلك الأجهزة وزمانها ؛ وأما « العقل » فهو ما يتجمع على جهاز حساس واحد فى لحظة بعينها من مختلف الانعكاسات الآتية اليه من هنا وهناك ؛ وهكذا ترى أن « الأحداث » هى المادة الخامة التى يتكون منها المادة والعقل معا ، وأن الفرق هو فى طريقة التجميع والترتيب ؛ ومن ثم كان فى فلسفة رسل ما يسمى « بالهيولى المحايدة » التى منها يتكون العقل وتتكون المادة فى آن واحد ؛ فبعد أن كان الفلاسفة اما ماديين يحولون كل شىء الى مادة ، واما عقليين يحولون كل شىء الى فكر ، جاء رسل وسبقه على الطريق نفسه وليم جيمس ـ فأخذ بالهيولى المحايدة التى لا هى مادة بالمفهوم القديم ولا هى عقل بالمفهوم القديم ، لكنها أصل للمادة والعقل معا .

٥

وتقع الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤ ، فينصرف فيلسوفنا الى مناهضتها بكتابات أدت به الى السجن ، لمجرد أنها تدعو الى السلام فى عالم مجنون ؛ وما كادت الحرب تدنو من ختامها حتى يأخذه اليأس ، فيعود من جديد الى دنيا الفلسفة يلوذ بها - مع نزهة حينا بعد حين يقضيها مع شئون البشرية فى أحكامها العامة وفى علاقات أفرادها - فلئن كان قبل الحرب قد شغلته التحليلات المنطقية الرياضية ، ثم شغله تحليل العالم الطبيعى ، فانه هذه المرة قد غاص فى دخيلة الانسان لتحليل العقل ، وما يتصل بهذا التحليل من بحوث فى المنطق وفى المعرفة ، فله محاضرات عن « الذرية المنطقية » (١٩١٨) جمعت فى كتاب (١٩٢٤) ، وله محاضرات عن « تحليل العقل » جمعت كذلك فى كتاب (١٩٢١)، ومحاضرات عن « المعنى والصدق » جمعت هى الأخرى فى كتاب (١٩٤٠) وله كتاب فى « المعرفة الانسانية » (١٩٤٨) الى جانب عشرات من الكتب الأخرى .

ولو شئنا موجزا فى سطور يلخص برتراند رسل كما هو فى دنيا الفلسفة ، قلنا : انه ينتمى الى مدرسة « الواقعية الجديدة » التى تعترف بأن للأشياء الخارجية وجودها المستقل عن عقل الانسان المدرك لها. فسواء وجد على وجه الأرض ناس أو لم يوجد ، وسواء كان فى الكون كله ذات واعية مدركة أو لم يكن ، فهنالك العالم الخارجى بأشيائه قائم ؛ ثم هو فيلسوف يتخذ « التحليل » منهجا له ، بمعنى أنه يتناول الأفكار مهما يكن ميدانها، ليحاول تفتيتها وفكها الى عناصرها الأولية ، حتى يتبين له آخر الأمر ان كانت أفكارا أصيلة أولية ، أو كانت مما يمكن ردها الى سواها ، فاذا كانت الأخيرة ، كان معنى ذلك أنه يستغنى عنها مكتفيا بالأصل الذى ترد اليه ، وقد لبث طول عمره الفلسفى الطويل يبتر ويجذ ويقص ، هادفا الى أن يصل الى أقل عدد ممكن

من الأفكار تكون هى الأفكار البسيطة الأولية التى لابد من قبولها بغير تعريف ، لنعرف بها سواها الذى ينبثق عنها ، وتسمى هذه العملية فى عالم الفلسفة بنصل أوكام (أوكام فيلسوف من العصور الوسطى كان يدعو المفكرين الى القصد فى عدد الكائنات ، بحيث لا نضيف من عندنا مالا تقتضيه ضرورة افتراض وجوده) ، فحتى الفكرتان « مادة » و « عقل » استطاع أن يستغنى عنهما بفكرة واحدة هى « الهيولى المحايدة » التى قوامها « أحداث » ؛ ويأخذ رسل بما قد وصل اليه علم الطبيعة النووية فى تحليله للعالم ، بل ان فلسفة « الأحداث » التي يرد اليها كل شيء ، هى انعكاس لعلم الطبيعة الحديث بما قد رد المادة اليه من كهارب ، حتى لقد انعدمت الشقة التى كانت تباعد بين المادة والعقل ، وأصبحت المادة طاقة والطاقة مادة ولا فرق بين الاثنتين ؛ وهو فى علم النفس يساير الاتجاه التحليلى نفسه ، فيأخذ بالمذهب السلوكى الذى يفتت السلوك الى وحدات بسيطة هى الأفعال المنعكسة الفطرية والشرطية ، لكنه يجد أن السلوكية لا تفسر كل ضروب السلوك وكل جوانب الخبرة ، فيكملها بما يغطى هذه الزوائد الفائضة ؛ ويتنبه رسل الى العلاقة الكائنة بين عالم اللغة وعالم الأشياء ، فمتى تصور اللغة هذا العالم ومتى لا تصوره ؟ ولذلك ينصرف بعنايته الى الدراسات اللغوية من جانبها المنطقى ويربط الصلة بين اللغة والوقائع الخارجية ربطا وثيقا ٠

تلك لمحة عن رسل الفيلسوف ، لعلها تضيء صورة فى أذهان عامة القراء وهى الصورة المشرفة فى حد ذاتها ، والتى تصوره رجلا يسهم فى رسالة السعادة والعدالة والسلام ٠

تعادلية الحكيم

وقفة الأديب ووقفة الناقد مختلفتان ، اختلاف المرحلتين اللتين تكمل احداهما الأخرى ، لا اختلاف الضدين اللذين ينفي أحدهما ما يثبته الآخر ، فالأديب يصور الانسان تجسيدا فى أفراد ومواقف ، وأما الناقد فيتناول بالتحليل هذه الأفراد والمواقف لعله أن يقع على مبدأ كامن وراءها ، يكون هو عندئذ مبدأ الأديب قد أضمره فى طويته ليخرجه للناس متجليا فيما خلقه لهم من تلك الأفراد والمواقف ، فوقفة الناقد من أدب الأديب ومخلوقاته ، أشبه ما تكون بوقفة العالم من الطبيعة وكائناتها ، كل منهما يجد نفسه بازاء كثرة من وقائع وحقائق ، فيحاول استقطابها فى أم واحدة تربطها جميعا بصلة الرحم .

وكثيرا ما يكون الأديب والناقد رجلين ، يفحص أحدهما عمل الآخر ، وقليلا ما يجتمع الأديب والناقد فى رجل واحد ، يكون اليوم أديبا ثم يصبح فى غد ناقدا لأدبه ، مستخرجا منه أصوله ومبادئه ، وقد كان توفيق الحكيم بكتابه « التعادلية » واحدا من هؤلاء القلة ، التى التقى فيها خلق الأديب وتحليل الناقد ، فقد جاءته ـ فيما يروى لنا ـ رسالة من قارىء جاد ، يسأله فيها عن مذهبه فى الحياة والفن ، مستخلصا من كتبه ، ليرى صاحب هذه الرسالة ان كان قد أصاب أو أخطأ فى استخلاص ذلك المذهب لنفسه ، ذلك ان ذلك السائل قد انتهى بعد قراءته لكتب الحكيم الى رأى ، هو أن تلك الكتب فى مجموعها تحاول تفسير « الانسان » فى وضعه العام من الكون بزمانه ومكانه ، وفى وضعه الخاص من المجتمع بأجياله وبيئاته ،

فانتهز اديبنا الحكيم فرصة سؤال السائل ، وهم بالاجابة ليعدها للنشر ، لأنها ربما جاءت على صورة محددة يمكن وصفها بأنها مذهبه فى الحياة والفن ، فكان هذا الكتاب الذى بين أيدينا : « التعادلية » .

قرأت الكتاب ، فخيل الى وأنا ماض بين صفحاته ، اننى انما أستمع الى فيلسوف من فلاسفة اليونان الأقدمين ، يتكلم العربية ويرتدى ثياب أوروبا العصرية ، لكن الفكر واللغة والثياب لم يكن بينها — مع ذلك — تنافر ، بل جاءت كلها فى وحدة متسقة تنسيك اختلاف وجوهها ، فأديبنا الحكيم فى « تعادليته »، ينظر الى الكون والى الانسان ، النظرة نفسها التى نظر بها فلاسفة اليونان ، وهى نظرة تحاول جمع الاضداد فى وحدة ، وهل تستطيع أن تقرأ نظرات الحكيم فى هذه المحاولة ، فلا يرد على خاطرك قول هرقليطس — مثلا — بأن حقيقة الكون أضداد تتعادل : النهار والليل ، والشتاء والصيف ، والحرب والسلم، والشبع والجوع ، والبارد والحار ، والرطب واليابس ، واليقظة والنوم ، والحياة والموت ؟ أو هل تستطيع أن تقرأ تعادلية الحكيم ، ثم لا تذكر قول أنبادقليس فى المحبة والكراهية ، فى التجاذب والتنافر ، اللذين يعلل بهما هذه الحركة الدائبة فى الكون من اتصال وانفصال يسببان كون الأشياء وفسادها ؟ أو هل تستطيع أن تقرأ تعادلية الحكيم دون أن يمثل أمام بصرك مبدأ « الوسط الذهبى » الذى يتوسط المتطرفات فيكون هو الفضيلة والحكمة ؟ وهكذا اخذت أصداء الفلاسفة اليونان الأقدمين تتردد فى سمعى كلما مضيت بين صفحات التعادلية .

فالتعادلية بصفحاتها التى لا تكاد تزيد على مائة وثلاثين صفحة من القطع الصغير ، سياحة تطوف بك على ميادين الفكر ، لتقف بك عند كل ميدان منها لحظة ، تعطيك فيها الجرعة المركزة الموجزة ، التى ربما تفجرت فى نفسك بعدئذ تساؤلات وتأملات ؟ انها سياحة تطوف بك على الميتافيزيقا

والأخلاق والجمال والاقتصاد والاجتماع والسياسة والبيولوجيا وغيرها من فروع العلم والمعرفة ، ليدلك المؤلف عند كل واحد منها عن موقفه ازاءه ، وكيف يراه بالعين التى تجمع الضدين فى فعل واحد موحد ، بديهى أن هذه السياحة السريعة لا تمكن الدليل من الوقوف الطويل عند كل منظر وكل أثر ليطنب القول ويسهب ، فهو مضطر أن يخطف الحجة خطفا ، واذا لم يكن هذا يكفيك فى اقناع العقل ، فالمعول عندئذ انما يكون على القلب الذى قد ترضيه نغمة الايمان فى ايجازها ما دامت تفوح بالصدق وبالعمق فى آن معا .

اما المسألة الميتافيزيقية فيطرحها المؤلف فى سؤالين ، يسأل احدهما عن الانسان ان كان فى هذا الكون وحيدا ؟ ويسأل الآخر عن حرية الانسان فى هذا الكون ؟ وقبل ان يدلى الحكيم بجوابه عن السؤالين ، يقدم الرأى الذى يسود عصرنا ، ثم يعلله ، وبعدئذ ينقضه برأيه هو الذى يقيمه على « التعادل » .

فلقد أجاب العصر الحديث فعلا عن هذين السؤالين — فيما يقول أديبنا الحكيم « بأن الانسان وحده لا شريك له فى هذا الكون ، وانه اله هذا الوجود ، وانه حر تمام الحرية ، وبهذا الجواب الذى قضى على تعاليم الأديان ختم العصر الحديث على نفسه بطابع المادية » .. ذلك هو جواب العصر ، وأما تعليله — كما يراه الحكيم — فهو « ان التعادل الذى كان قائما حتى مطلع القرن التاسع عشر بين التفكير ونشاط الايمان ، قد اختل منذ ذلك الوقت ، بتوالى انتصارات العلم العقلى ، واستمرار جمود الجانب الدينى » ، ويلحظ الحكيم أن هذا الاختلال فى التعادل بين العقل والقلب ، قد « كانت له نتيجته الطبيعية التى لا بد أن تلازم كل اختلال فى التوازن .. وهو القلق » ..

هكذا شخص الحكيم اعتلال عصرنا ، وهكذا رد الاعتلال الى علته ، ثم استنتج منه نتيجته الطبيعية ، وأردف موضحا كيف كانت العلاقة بين العقل والقلب — تعادلا أو اختلالا للتعادل — هى موضوع مسرحيته « أهل الكهف » ، وذلك عندما وضعت تلك العلاقة فى اطار مشكلة الزمن ، كما كانت هى

موضوع مسرحيته « شهرزاد » ، وذلك عندما وضعت تلك العلاقه فى اطار مشكلة المكان ، وينتهى الحكيم من ذلك كله الى تحديد موقفه من السؤالين السابقين : فليس الانسان فى هذا الكون وحيدا ومسيطرا سيطرة مطلقة ، بل هناك الى جانبه قوى غير منظورة ، من شأنها أن تحد من حريته ، وأن تكن حافزة له على الكفاح نحو الأرقى ، أما القوى غير المنظورة فادراكها عنده يكون بايمان القلب ، وأما فكرة الأرقى التى تتطلب الكفاح ، فادراكها يكون بالعقل ، ولابد من ايمان وعقل يعملان معا فى تعادل .

وعلى هذه القاعدة الأساسية — قاعدة التعادل بين الايمان والعقل — يستأنف الحكيم حديثه عن الحرية الانسانية ، فيقول ان الجانب العقلى من الادراك كفيل وحده بأن يشهد بالحرية للانسان دون الحيوان ، وما العقل الا مشاهدات واستدلال من المشاهدات ، أما المشاهدات فى هذا الصدد فتقوم على أن الحيوان كله يولد مكبلا بمعرفة محددة معينة — هى الغرائز — يتصرف على أساسها فيما يصادفه من مواقف ، بغير حاجة منه الى تعلم وتدريب ، على خلاف الانسان الذى يولد عاجزا حتى عن المشى والكلام ، ولا يختزن فى جوفه حضارته كما يفعل النحل والنمل ، ولذلك كان علمه اكتسابا ، وكانت حضارته من صنعه وبارادته ، تلك هى المشاهدات ، وأما النتيجة التى تستدل منها فهى أن الحيوان مجبر والانسان حر ، وعندئذ يتولد سؤال جديد عن هذه الحرية الانسانية أمطلقة هى أم هى مشروطة ومقيدة بحدود ؟ هى حرية — عند الحكيم — مقيدة بقوى خارجية « أسميها أحيانا القوى الالهية .. حرية الارادة فى الانسان عندى اذن مقيدة ، شأنها فى ذلك شأن حرية الحركة فى المادة » .

تلك هى النتيجة التى ينتهى اليها اذا نظر الى الأمر بأداة العقل ، فاذا ما استدار الى الأداة الادراكية الاخرى — القلب — ليرى ماذا تقول فى ذلك ، وجد عندها النتيجة نفسها ، وهى أن الانسان حر الارادة حرية قد تتدخل فيها القوى الكونية المجهولة ، واذن فهى نتيجة لا اختلاف عليها بين عقل وايمان ، ومن ثم كانت هى احدى الأفكار الرئيسية

التى بنيت عليها مسرحياته ، أعني انهـا هى « مأسـاة الحياة كما تتكشف عن عجز الحرية الانسانية » ، فتستطيع أن تقول هنا ان « ارادة الانسان فى كفتها تعادلها الارادة الالهية فى كفة أخرى ، والعقل البشرى فى كفة يعادله الايمان فى كفة » وبهذا التعادل بين القوى يعيش الانسان ، ويسوق المؤلف لمثل هذا التعادل أمثلة من « أهل الكهف » و « شهرزاد » و « سليمان الحكيم » وغيرها .

تلك هى وقفة الحكيم الميتافيزيقية فى حقيقة الانسان بالنسبة الى الكون والى حريته بازاء هذا الكون ، وهو موقف يترتب عليه موقفه الأخلاقى ، فما دام الانسان حر الارادة — ولو الى حد محدود — فهو اذن مسئول عما يفعل ، وما دمت قد ذكرت المسئولية الخلقية فقد أثرت مشكلة الخير والشر ، « والخير والشر فى رأيى لا شأن لهما بالانسان الفرد ، ولا وجود لهما الا بالمجتمع » — وهو رأى نثبته هنا كما أراده صاحبه ، ولكنه رأى يدعو الى شىء من التأمل قبل قبوله ، فهل يا ترى يجوز للمنعزل وحده فى جزيرة أن ينتحر مثلا ؟ فاذا قلنا أن ذلك لا يجوز ، لأن فيه افتئاتا على الحياة التى ليس هو وحده صاحبها ، فقد قلنا بذلك أن الانتحار شر حتى ولو لم يكن المنتحر فردا فى مجتمع — لكننى أترك أمثال هذه الوقفات الجانبية لأنصرف الى رأى الحكيم كما أراده فى تعادليته ، فالخير — عنده — لا يكون الا فعلا اراديا يؤدى الى نفع الغير ، والشر هو الفعل الارادى الذى يؤدى الى ضرر الغير ، أى أن أديبنا الحكيم — اذا نسبناه الى احدى مدارس الأخلاق — انتمى الى مدرسة المنفعة ، التى تقيس الفعل بنتائجه لا بشىء فى طبيعة الفعل نفسه ، ولست أريد أن أستطرد هنا مرة أخرى لأقول ان القائلين بهذا المذهب هم عادة الفلاسفة الذين يركنون فى عملية الادراك الى الحس والعقل وحدهما ، لا الفلاسفة الذين يعترفون بادراك القلب ، اذ لهؤلاء قول آخر يجعل الخير والشر صفتين فى الأفعال نفسها بغض النظر عن نفعها وضررها ، وبغض النظر عن انعزال الانسان أو اشتراكه مع غيره فى مجتمع .

ومهما يكن من أمر فالحكيم فى تعادليتـه يرى أن الخير والشر كليهما ضرورى ليعادل أحدهما الآخـر ، ويضرب أمثلة

من مسرحياته كيف جمع الطرفين فى كل شخصية من شخصياته ؛ وينتقل المؤلف الى فكرة العقاب ، ليرى فيه رأيا طريفا ، هو أن فعل الضرر بالناس لا ينبغى ان يقابله سجن يحرم صاحبه من حريته ، اذ التعادل لا يكون بين الشر والحرية وانما يكون بين الشر والخير ، ومؤدى ذلك هو ان أجعل الشرير الذى فعل فعلا ضارا يؤدى فعلا نافعا ليتعادل نفعه للناس مع ضرره .

وفكرة الخير والشر تنتج عنها فكرة الضمير ، وهنا يحاول الحكيم أن يحدد معنى « الضمير » بقوله « انه شعور الذات بشر لحق الغير لم يقدم عنه حساب » فالمذنب الذى يعاقب على ذنبه لا يؤنبه ضميره على شيء ، كأنما الضمير لا يتحرك الا اذا كان صاحبه مدينا ازاء المجتمع بضرر ألحقه به ولم يدفع مقابله من النفع ما يتعادل معه ، وهذا التعادل بين الضرر والنفع ، أى بين الشر والخير ، هو ما يسميه المجتمع بالعدل ، واذن « فالعدل هو المظهر الأخلاقى للتعادل ، والضمير اذن هو الشعور بالعدل » ، وكما يقال أن للفرد الواحد ضميرا ، كذلك يقال ان للمجتمع بأسره ضميرا ، يؤدى المهمة نفسها ، أعنى أنه يؤرق المجتمع اذا ما أحس أنه أوقع الضر بغيره او احس بأن طائفة منه أضرت بطائفة أخرى من ابنائه ، ومن هنا تقوم الثورات الاجتماعية لترد للمظلوم حقه .

ويعتقد الحكيم أن مسألة الضمير هذه مقصورة على الأفراد داخل الجماعة الواحدة ، أما اذا انتقلت الى السياسة والى الاقتصاد ، فانك ها هنا تجد التعادل قائما بين الأطراف المتضادة ، قيامه فى دنيا الحيوان والنبات ، ففى السياسة لابد أن تتعادل القوى ، ومحال أن يقوم فى العالم قوة واحدة بغير قوة أخرى تعادلها ، ويضرب المؤلف لنا أمثلة من التاريخ ، تدل على انه حتى اذا قامت قوة واحدة ، نراها على الفور قد انقسمت على نفسها شطرين يتعادلان كما حدث للامبراطورية الرومانية مثلا .

والأمر فى السياسة الداخلية شأنه شأن الأمر فى السياسة الخارجية ، لانه فى السياسة الداخلية لابد من تعادل بين الحاكم

والمحكوم ، ولما استطاع الشعب فى العصور الحديثة أن يحكم نفسه بنفسه ، نشأت الأحزاب التى يعادل بعضها بعضا ، « فاذا تغلبت طائفة فى النهاية وابتلعت كل ما عداها من الطوائف والطبقات واتحدت فى قوة واحدة تشمل الدولة كلها ، فان هذه القوة أيضا لا تلبث أن تولد قوة أخرى خفية تعارضها وتجاهد فى الظهور ، وقد تختنق وتكبت وتهزم وتخفق ، ولكنها لابد يوما أن توجد ، لأن قانون التعادل الذى نرى مظهره فى الشهيق والزفير هو الذى يعمل هنا أيضا ، ونرى مظهره فى وجود حركة توازن حركة ، لأن هذا هو شرط الحياة » .

ذلك هو شأن السياسة ـ خارجيها وداخليها على السواء ـ أما فى الاقتصاد فان قانون التعادل يفعل كذلك فعله بصورة واضحة فلا بد أن يكون هناك توازن بين العرض والطلب ، كالتوازن بين الشهيق والزفير ، وكذلك الأمر فى ضرورة التعادل بين الصادرات والواردات ، وبين الايرادات والمصروفات ، وهكذا .

وان فكرة التعادل هذه لتراها فى الطبيعة نفسها على صورة الفعل ورد الفعل ، فكل فعل له الفعل الذى يرد عليه ليحدث التعادل ، مهما يكن المجال الذى يحدث فيه ذلك الفعل ، واذن فالتعادل هو قانون الطبيعة وقانون الانسان معا .

وهكذا ينقلنا الى الميدان البيولوجى لنرى أن عملية الحياة نفسها وتطورها قائمة على التعادل ، ففضلا عن التعويض الذى تلجأ اليه طبيعة الكائنات الحية لتوازن بجوانب القوة جوانب الضعف ، ولتعوض النقص هنا بالزيادة هناك ، فاذا كانت النحلة رقيقة الجناح ، فهى حادة الابرة ، أقول انه فضلا عن عملية التعويض هذه ، فان الطبيعة فى تطورها تستخدم اداة الفعل ورد الفعل فى سيرها قدما والى أعلى وأقوى ، فاذا رأيت الشجرة تنتقل من خضرة يانعة فى الربيع الى صفرة ذابلة فى الخريف ، ثم الى خضرة يانعة فى الربيع التالى وهلم جرا ، فقد تظن أن سيرها يتم فى خط مستقيم ، أو أنها تسير فى خط يدور على نفسه فلا يتقدم خطوة الى الأمام ، وبذلك لا يكون

ثمة « تطور » ، لكن حقيقة الأمر هي أن هذه الدورة تلازمها دفعة الى الأمام يظهر اثرها فى الأجيال القادمة من الكائن الحي ، وحتى أجرام السماء فى سيرها تتحرك فى هذين الاتجاهين معا : تدور حول نفسها وحول الشمس ، لكنها فى الوقت نفسه « تسير فى الفضاء الى الأمام فى اطار المجموعة الشمسية بأكملها »، وقل شيئا كهذا فى الانسان وحضارته ، فقد يتعاوره الظلام والنور فى حركة كحركة الليل والنهار ، ولكنه مع ذلك يسير الى الأمام خلال دورات من الفعل ورد الفعل ، وانك لتجد هذه الفكرة عن التطور فى مسرحية شهرزاد ٠

ويطبق الحكيم فكرة التعادلية فى ميدان علم الاجتماع ، كما طبقها فى ميادين الميتافيزيقا والأخلاق والسياسة والاقتصاد والبيولوجيا ، فيجيء التطبيق هنا على صورة التضاد بين الفكر والعمل تضادا لابد أن ينتهى الى التعادل بينهما ، لولا انى أوثر ألا أعرقل سير الفكرة التعادلية باعتراضات جزئية ترد على خاطرى كلما مضيت فى صفحات هذا الكتاب : لوقفت هنا وقفة أناقش فيها هذه القسمة الى فكر بلا عمل وعمل بلا فكر ــ هذا اذا أخذنا الفكر بمعناه الذى يأبى أن يدخل فيه أحلام اليقظة وشطحات الوهم ــ لكن الحكيم على كل حال يضاد بينهما ، الى الحد الذى قد ينتصر أحدهما على الاخر فيخضعه لسلطانه ، وهنا تجد اما أن رجل الفكر خاضع لرجل العمل ، واما أن تجد رجل العمل خاضعا لصاحب الفكر ، ولكن هذا التضاد قد يقف عند حد التعادل بين الضدين ، فلا خضوع لجانب منهما للجانب الآخر ، وعندئذ يتم التعادل وتصلح الحياة.

وان التعارض بين العمل والفكر ، لهو الذى تراه ــ فيما يقول أديبنا الحكيم ــ فيما نشأ من صراع على طول التاريخ بين الملوك من جهة ورجال الدين من جهة أخرى ، ولئن استطاع الفكر فى صورته الروحية هذه أن يصمد لأصحاب السلطان ، فقد عجزت صور الفكر الأخرى كالفلسفة والأدب والفن ، عن هذا الصمود ، ولذلك نرى أصحابها قد ذلوا لأصحاب السلطان ، وهنا يقترح الحكيم اقتراحا جميلا ، وهو أن سر ضعف رجال الفكر أمام أصحاب الحكم ، هو تفككهم ، ولو تكاتفوا وتآزروا ، لتكونت منهم

قوة تعادل قوه الحكام ، ولنلاحظ أن رجال الحكم فى عصرنا هذا ، برغم أنهم جاءوا الى مراكز الحكم بانتخاب الشعب ، الا أن شعور الجفوة ما زال قائما بين رجل التنفيذ من جهة ورجل الفكر من جهة أخرى لما يخشى أن يوجهه رجل الفكر من نقد وتوجيه .

ويستطرد الحكيم هنا ، فيقول ان عصرنا الراهن قد ابتكر طريقة يستطيع بها رجل السلطان أن يسكت رجل الفكر ، فهو اليوم لا يعذبه ولا يسجنه كما كان يفعل الحكام السابقون ، لكنه يستدرجه الى حظيرة السياسة العملية ، فيلغى بذلك وجوده ، لأنك اذا أدمجت الفكرة فى العمل ، لم يعد فكرا ، « فواجب رجل الفكر اذن أن يحافظ على كيان الفكر ، وأن يصون وجوده الذاتى حرا مستقلا » .

ولكن ذلك لا يعنى أن « ينعزل » الفكر ، فاستقلال الفكر شيء وانعزاله شيء آخر ، اذ المنعزل لا يؤثر فى غيره ولا يتأثر به ، فكأنه معدوم بالنسبة الى الآخرين ، ولا فرق بين فكر ينعزل عن العمل وفكر يبتلعه العمل ويذيبه ، لأنه فى كلتا الحالتين مفقود معدوم ، أما استقلال الفكر عن العمل — بغير انعزال — « فهو أن يكون له كيان خاص وارادة خاصة فى مواجهة العمل ، حتى يستطيع أن يتأثر به ويؤثر فيه » .

وأخيرا يجيء ميدان الأدب والفن ، فهاهنا يكون التعادل بين التعبير والتفسير ، بين الأسلوب والموضوع ؛ « فالأثر الأدبى أو الفنى لا يكتمل خلقه ولا ينهض بمهمته الا اذا تم فيه التوازن بين القوة المعبرة والقوة المفسرة » لكن هذا قول يريد شرحا ، فيشرحه المؤلف شرحا أسهب فيه ، أما التعبير فيقصد به شيئا غير « الشكل » لأنه الشكل مضافا اليه شيء آخر ، هو الموضوع نفسه الذى سيق فيه ، التعبير هو الشكل والشيء الذى يتشكل فيه ، هو الأسلوب والموضوع معا ، فاذا تعادل الأسلوب والموضوع، اذا تعادل الشكل والمضمون ، كان لنا بذلك « تعبير » قوى ، أما اذا طغى أحد الطرفين ، كأن نزخرف الأسلوب ولا موضوع، أو أن نضع الموضوع العظيم فى شكل سقيم ، ففى كلتا الحالين لا نظفر بتعبير له شأن فى دنيا الأدب والفن .

ولئن كان التعبير بالمعنى الذى يتعادل فيه الشكل والموضوع هو ــ كما يقول الحكيم « كل شىء فى نظر الفن » ، فهو ليس كل شىء فى نظر التعادلية ، « فقوة التعبير عند التعادلية يجب أن تقترن فى الأدب والفن بقوة التفسير » ، والمراد بالتفسير ذلك الضوء الذى يلقيه الأديب أو الفنان على موضع الانسان فى الكون ومكانه فى المجتمع ، أو بعبارة أخرى ، فان التعادلية تتطلب من الأدب والفن أن يضيف الى عالمى المتعة والجمال ضوءا كاشفا يهدى الانسان فى طريقه الى الكمال ، أعنى أن يكون للأدب والفن « رسالة » ، فاذا اكتفينا بالتعبير وحده ، كان لنا بذلك فن للفن ، واذا اكتفينا بالتفسير وحده ، كان لنا بذلك فن ملتزم برسالته وكفى ، لكن المطلوب تعادل بين خصائص الشكل الأدبى والفنى ومضمون الرسالة المراد نشرها فى آن معا .

وهنا يجد الكاتب نفسه أمام موضوع الالتزام وجها لوجه، ويرى لزاما عليه أن يرى كيف يكون التعادل بين حرية الأديب والتزامه ، وفى رأيه أن الالتزام واجب ، شريطة ألا يكون مصدره غير ذات الفنان ، لأنه لو جاء من خارج الفنان ، كان الزاما ، وفقد الأديب حريته وفقد الأدب كيانه ، لا بل التزام الأديب برسالته هو، لا ينبغى أن يطول به الأمر ، اذ لا بد من مراجعة الرسالة المراد تبليغها آنا بعد آن ، والا أصبح الأديب عبدا لشىء مضى أوانه وتغيرت عليه الظروف .

الا أن فلسفة الأمة هى مجموع فلسفات أبنائها الذين استطاعوا أن يتخذوا موقفا فكريا ، واستطاعوا أن يصوغوا ذلك الموقف فى عبارة يتبادلها الناس ، ويحملها الزمن الى الأجيال الآتية ، واذا كان هذا هكذا ، فاننا لن نذكر الفلسفة العربية بعد اليوم ، الا وفى اذهاننا فكرة التعادلية التى بسطها اديبنا الحكيم فى كتاب له بهذا العنوان .

شاهد على الصهيونية من يهود

لو كتب كاتب عربى فى الصهيونية بما يفضحها ويشينها . لقيل : عدو كتب ؛ ولو كتب فيها أوروبى محايد بما يظهر مواضع الخطر والشر والسوء ، لقيل : مناهض للسامية تعصب؛لكن ماذا يقال اذا كان الكاتب يهوديا ،بل مديرا للمجلس اليهودى الأمريكى؟ ان له من يهوديته ما يعصمه من تهمة العداوة للجنس السامى . ومن أمريكيته ما يضمن عطفه مقدما على اسرائيل ؛ واذن فلشهادته قيمة مضاعفة ، لأن يهوديته وأمريكيته معا لم تستطيعا أن تحجبا عنه الحق حين فتح عينيه ليراه .

وأما هذا اليهودى المرموق فى يهوديته ، فهو الدكتور المر برجر Elmer Berger ، المدير التنفيذى المجلس اليهودى فى أمريكا ؛ طاف بأقطار الشرق الأوسط فى زيارة أراد بها أساسا أن يستطلع حالة الاقليات اليهودية فى تلك الأقطار ، ليبعث برسائله تباعا عما يراه ويسمعه ؛ فزار القاهرة وبغداد وبيروت ودمشق والقدس العربية فى الأردن ؛ ثم ختم الجولة بزيارة للقدس المحتلة فى اسرائيل ؛ كان تاريخ خطابه الأول يوم ٧ ابريل (نيسان) ١٩٥٥ ؛ أرسله من السفينة التى أقلته من أمريكا عبر المحيط الأطلسى ، وأعقبه خطاب ثان من السفينة ؛ ثم بدأت رسائله من القاهرة ، حيث بعث بست رسائل خلال أسبوعين أقامهما بها ، وتركها الى بغداد ليبعث منها برسالة واحدة ، ثم عقب عليها ببيروت فأرسل منها رسالتين ؛ ثم دمشق فأرسل منها كذلك رسالتين ؛ وبعدئذ أرسل من القدس العربية أربع رسائل ،ومن القدس المحتلة أربع رسائل ، ومن حيفا رسالة ، وختم بثلاث رسائل أرسلها وهو

فى طريق عـودته ، من الطـائرة ومن السـفينة ومن طنجة ومن باريس ؛ فمجموع الرسائل ست وعشرون ، كتبت على مدى شهرين ونصف شهر ؛ وقد جمعت فى كتاب صـغير ؛ قرأته فلمست فيه الدقة والأمانة والصدق ؛ وأحسست من عنوانه شجاعة كاتبه فى مواجهة الصهاينة ، اذ جعل العنـوان : « على من يعرف الحق أن يعلنه » ، وكانت الرسائل كلها موجهة الى شخصين بالاشتراك، هما رئيس المجلس اليهودى ومقرره •

وفيما يلى لمحات مما ورد فى هـذه الرسـائل ، ومنها يرى القارىء صورة لاسرائيل بالقياس الى الوطن العربى ، فبينما وجد الزائر اليهودى فى أرجاء الأمة العربية سعة الصدر وسماحة النفس واعتدال الراى وتسامح العقيدة وروح الأخاء ، مما لم يسع الزائر اليهودى ازاءه الا أن يعبر عن دهشته العميقة للفارق الفسيح بين ما وجده وما سمعه ورآه ، وبين ما كان قد تسلل الى وطنه ووهمه خلال الدعاية الصهيونية التى تطن فى أرجاء العالم بعامة ، وفى الولايات الأمريكية بخاصة ؛ أقول انه بينما وجد كل هذه الجوانب فى البلاد العربية ، مما لم يكن يتوقع شيئا منه ، رأى العنت كل العنت ــ وهو اليهودى المرموق فى يهوديته ، والأمريكى البارز فى أمريكيته ــ رأى هذا العنت كله من اسرائيل ، قبل دخوله فيهـا وبعد دخوله •

فهذا هو خطابه الأول يكتبه على ظهر السفينة وهى تعبر به المحيط، يذكر فيه حادثتين وقعتا له قبل أن يغادر بلاده بأيام قلائل، يقول عن احـداهما : ••• انكما تعلمان ما كنت قد لقيتـه من مصاعب حين أردت أن أحصل على تأشيرة الدخول فى اسرائيل ، فقد كتبت خطابا رسميا الى أفرام هارمان ــ القنصل العام الاسرائيلى فى نيويورك ــ بالاضافة الى الطلب العادى الذى كنت قد قدمته قبل ذلك ببضع أسابيع ؛ وانتهى الأمر الى أن دعيت الى مقابلة السيد هرمان على غداء ؛ وبدل أن نتحدث على الغداء عن تأشيرة الدخول التى طلبتها ، دار الحديث عن السبب الذى يدعونى الى

الذهاب الى سرائيل ، وما هو الا أن تأدى بنا الحديث ـ بما اقتضاه منطق السياق ـ الى مناقشة طويلة جدا حول مسائل مذهبية ...
وأظن أنني أستطيع تلخيص مادار بيننا حتى ساعة متأخرة من عصر ذلك اليوم ، بقولي انه كان حديثا هادئا ومنبها للتفكير ، لكننا انتهينا منه الى ادراكنا بأن ما بينه وبيني في الرأى هو ما بين القطبين ؛ اذ لم يكن بيني وبينه أرض مشتركة على الاطلاق ؛ فهو ـ كأغلبية رجال الحكومة الاسرائيلية ـ علماني الى أعماقه، لايسرى فيه أدنى شعور بالعقيدة اليهودية ؛ وهو يكرس نفسه لما يسميه « الأمة اليهودية » (فلا يكفيه أن يتحدث عن دولة يهودية) ... فهو يقول أن مصالح الأمة اليهودية في العالم تأتى أولا ، ومنها تنبثق الدولة ؛ لأنك ـ هكذا قال ـ ـ اذا ضمنت أن يتماسك يهود العالم في شعب واحد ، فقد ضمنت أن يتكفل هذا الشعب الواحد باعادة دولة اسرائيل اذا ما أصابها السوء .

وقد جرنا الحديث الى محاولة اسرائيل تهجير اليهود من أوطانهم اليها ، وعلمت منه كيف كان خلال الحرب العالمية الثانية (اى قبل نشأة اسرائيل) يمثل « الوكالة اليهودية » في رومانيا ، وكيف حاول عندئذ جمع المال والنفوذ ، ليستطيع بهما أن يخرج يهود رومانيا ليبعث بهم الى فلسطين ، لكنه لم ينجح الا بقدر ضئيل ؛ ولما أبديت له رأيي في حوادث شمالى افريقيا ، التى حدثت بتحريك من الصهاينة ، قال لى ان اسرائيل في الحقيقة ليست بحاجة الى يهود عرب ، ثم قال : « أنني لعلى استعداد أن أعطيك عشرة من اليهود العرب لاستبدل بهم يهوديا أمريكيا واحدا » ؛ وأضاف ما معناه أن اسرائيل الصهيونية انما تفعل ذلك لانقاذ اليهود ممن يحيطون بهم ؛ فاعترضته متعجبا كيف تريد اسرائيل الصهيونية هذه أن تجعل من نفسها الها يعمل على تخليص عباده ؛ وتساءلت لماذا تظن اسرائيل أن يهود أمريكا مثلا يحبون مغادرة وطنهم الأمريكى ليقيموا فيها ؟ ولما أبديت له رأيي بأن اليهودى حيث كان، اذا هو أدمج نفسه في أبناء وطنه، يشاركهم ويسايرهم

كما ينبغى له أن يفعل ، اختفت كل مشكلة اليهود كما يتصورها ، أقول انى لما أبديت له ذلك ، أجاب على الفور بأن مثل هذا الدمج مضـــاد لأهداف اسرائيل ، لأن من شــــأنه أن يفتت « الشعب اليهودى » ، ولا تصبح بين أفراده تلك الرابطـة التى هى فى رأى الصهيونية جديرة بالاهتمام الأول ؛ ثم دار بيننا حـديث طويل عن يهود أمريكا ، أما أنا فوجهة نظرى هى أن تبقى اليهودية بالنسبة اليهم عقيدة دينية لا تمس ولاءهم لأمريكا فى شىء ، وأما هو فوجهة نظره ــ وهى وجهة نظر الصهاينة جميعا ــ أن جزءا من العقيدة الدينية اليهودية نفسها ينبغى أن يكون اقامة الرابطة التى تربط يهود العالم فى أمة واحدة ؛ يقول ذلك عن العقيدة الدينية اليهودية مع اعترافه فى أثناء الحديث أنه لا يعبأ بهذه العقيدة من حيث هى ، ولا يريد لها الا ان تكون أداة لتحقيق أغراض السياسة الصهيونية؛ حتى لقد صارحته بوجهة نظرى ، وهى أن اسرائيل تريد فى حقيقة أمرها أن تباعد بين اليهود وديانتهم ، مصطنعة لهم موقفا دنيويا سياسيا صرفا ؛ وبينت له أن انشــــطار اليهود على هذا النحو ، بحيث يصبحون فريقين : فريقا يستهدف جمع اليهود تحت راية السياسة بغض النظر عن العقيدة الدينية،وفريقا آخر يريد لليهود أن يظلوا مواطنين حيث هم ، مع احتفاظهم بعقيدتهم الدينية ، ليس هو بالأمر الجديـد ، بل ظهـرت بوادره منذ الثـورتين الامريكية والفرنسية فى القرن الثامن عشر .

كانت تلك المقابلة مع هارمان احـدى الحـادثتين اللتين قال الكاتب فى أول خطابه انه صادفهما قبيل مغادرته نيويورك ، وأما الحادثة الثانية فهى أنه حضر مع زوجته احتفالا راقصا ، اكتفيا فيه بالجلوس والمشاهدة ، فشاركهما على المائدة رجل وزوجته ، وسرعان مادخلوا معا فى حديث ، تبين منه أن هذا الرجل يعمل فى وزارة الخارجية الأمريكية ، وأنه من خبراء الشرق الأوسط ، ولما علم أن محــدثه هو مدير الجمعية اليهــودية الأمريكية ــ التى لا تناصر الصهيونية وجهة نظرها بالنسبة لاسرائيل ، قال له ما معناه انه لو ترك لرأيه الحر ، لما رأى غير هـذا الرأى المعارض للسياسـة

الصهيونية ، وأن الوجود الاسرائيلى لا يقوم على أســـاس عادل ـ الا اذا بترت العلاقة بينهما وبين الصهيونية العالمية .

ونقفز فى صـــفحات الكتاب لنصـــل الى الرسائل المبعوثة من القاهرة ؛ وأهم ما ورد فى الرسالة الأولى (تاريخها ١٤ من ابريل ١٩٥٥) لقاء بين الكاتب وحاخام اليهود بالقــاهرة ، حايم ناحوم ، « وهو شيخ جليل فى الثالثة والثمانين من عمره ، وكان قبل هذا حاخام اليهود فى الامبراطورية التركية ، وقد لبث فى مصر ثلاثين عاما ، وهو اليوم كفيف البصر ، لكنه من نفاذ الرأى ويقظة الوعى فى درجة لا تستطيع أن تتخيل درجة أبعد منها ؛ ولأننى أعام التضليل الذى يذاع فى أمريكا عن اليهود فى البـــلاد العربية ، فاننى أؤكد هنا أن الاجتماع بالحاخام كان فى منزله ، ولم يحضره أحد من رجال الحكومة ... وانه لمن باب التفكهة أن أذكر ـ فى مواجهة التفرقة الباطلة التى تذيعها الدعاية الصهيونية للتمييز بين العربى واليهودى ـ أن الحاخام يلقب «بالأفندى» عند المصريين لولا أن هذا اللقب لم يعد يستعمل بصفة عامة فى كل انحاء البلاد بعد الثورة ، على أنى أريدكما أن تعلما أن اللقب كان يراد به الاحترام ؛ ولذلك لم تكن دهشتى عظيمة حين ذهبنا الى شقة الحاخام ناحوم ، لأراه هنـــاك جالسا وعلى رأسه الطربوش العربى ، وتساءلت ماذا يا ترى يكون الرجع اذا ما ظهر الرجل فى حفلة يقيمها الصهاينة فى نيويورك ؟ .

« تحدثت مع الرجل ساعتين ، وطرقنا بالحديث موضوعات كثيرة ، فوجدته عدوا للصـــهيونية لا يرغب فى شىء رغبتـــه فى التنصل منها،وقد قص على قصة منذ كان فى الماضى مقيما فى تركيا، كيف جاء عندئذ وفد صهيونى يطلب منه التوسط لدى السلطان ليسمح للصهيونيين بشراء الأراضى فى فلسطين ، فأفهمهم أن مثل هذه الوساطة تسره لو كان يعلم أن الأراضى تباع لليهود من حيث هم « أفراد » يعتزمون أن يكونوا مواطنين فى فلســـطين ، لكنه لن

يتوسط فى ذلك مادام يعلم أن الأراضى انما تشترى تحقيقا لخطة « جماعية » يراد بها خدمة الحركة الصهيونية .

ومضى الكاتب في رسالته ليقول انه لا بد لمن يريد أن يرى الحقيقة بعينيه ، أن يحضر الى هنا ليرى كيف تمارس العقيدة اليهودية بكل شعائرها فى حرية تامة ، وكيف يشارك المواطنون اليهود سائر أبناء وطنهم فى نشاط الثورة ؛ ثم يؤكد الكاتب - وكأنما هو فى عجب مما يرى - أن ليس فى مصر علامة واحدة تدل على اضطهاد السامية (وفاته أن يعلم أن العرب هم انفسهم ساميون) ، وقد أثبت الكاتب فى رسالته هذه ما أنبأه به الخاخام ناحوم ، من أنه في الأسبوع الماضى ، دعى مع قادة المسلمين والمسيحيين ، للمشاركة في الاحتفال برفع العلم المصرى لأول مرة على مدينة السويس ؛ فأين هذه المساواة فى المواطنة برغم اختلاف الديانات ، أين هى مما يذيعه دعاة الصهيونية فى أمريكا ؟

وفى رسالة تالية أرسلها من القاهرة (بتاريخ ٢٢ ابريل ١٩٥٥) يؤكد الكاتب ما ذكره فى رسالته السابقة ، وما يغيب عن أذهان الأمريكيين بفعل ضلالات الدعاة ، من أن اليهود هنا هم عرب من العرب ، يتكلمون العربية ، ويرتدون ما يرتديه العرب ، ويبيعون للعرب ويشترون من العرب ؛ ويقول انه لتأخذه الدهشة الممزوجة بالعار حين يتذكر كيف يجلس الأمريكيون فى جهلهم ، بل كيف يبدون استحسانهم أحيانا ، كلما وقف بينهم سفراء اسرائيل ، ووزراء اسرائيل ، يخطبون فيهم لجمع التبرعات ، مصورين البلاد العربية فى حديثهم فى صورة بشعة ، ما أبعدها عن الحقيقة كما تراها عين الرائى ، أفلا يجدر بهؤلاء المنصتين هنا فى اعجاب أن يجيئوا الى هنا ليروا كيف يعيش خمسون ألفا من اليهود ، مواطنين عاملين أحرارا ، شاركوا حياة بلادهم فى ماضيها، وفى حاضرها وفى رسم مصيرها ؟ .

واتصل الكاتب بصحفى يهودى في مصر ، وطلب منه أن

يكتب له تقريرا عن حالة اليهود فى هذه البلاد ؛ فكتب الصحفى يقول :

يتمتع اليهود المصريون والأجانب فى مصر ، بحرية كاملة فى عقيدتهم ، وفى التعبير عن أنفسهم وفى مزاولة أعمالهم ؛ وقد شارك اليهود فى مصر ـ قبل حملة فلسطين وبعدها ـ فى اقتصاد مصر وتجارتها الى حد بعيد ؛ وحتى حين نشبت الحرب فى فلسطين ، لبث اليهود المصريون يتمتعون بحقوقهم كاملة ، ويؤدون واجباتهم كاملة ، من حيث هم مواطنون مصريون ، ولم يشعر اليهود المصريون قط بأى اضطهاد أو تمييز عنصرى ؛ فقد كان يمثلهم نواب فى البرلمان المصرى ، وحدث فى أيام الحرب الفلسطينية أن كان عنهم نائبان فى البرلمان ، هما أصلان قطاوى فى مجلس الشيوخ،ورينيه قطاوى فى مجلس النواب .

وبعد ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، ازداد شعور اليهود باحترام حكومة الثورة لهم ، اذ أن هذه الحكومة لم تدع فرصة واحدة تمر ـ دينية كانت أو اجتماعية ـ دون أن تنتهزها لتبين لليهود المصريين أن ليس عندها قط ما تميز به مواطنيها من المسلمين والمسيحيين عن مواطنيها من اليهود ، فرئيس الوزراء يشارك بنفسه فى أعياد اليهود ويزور معابدهم ؛ ولما شكلت حكومة الثورة فى مصر لجنة خاصة لوضع دستور جديد للبلاد،عينت فيها عضوا يمثل اليهود، هو الأستاذ زكى العريبى المحامى المصرى المعروف ؛ وانك لتجد فى القاهرة والاسكندرية وغيرهما من البلاد الهامة فى مصر ، مدارس يهودية يديرها يهود ، حيث يستطيع التلاميذ اليهود أن يتعلموا العبرية بلا تدخل من أى موظف حكومى بأية صورة من الصور .

وبرغم حالة التوتر القائمة بين الدول العربية عامة ، ومصر خاصة ، وبين اسرائيل فان اليهود المصريين يقومون بدورهم فى حياة مصر الاقتصادية والتجارية ، ولهم رءوس أموال ضخمة

مستثمرة فى المصانع والشركات ، وفى مؤسسات الاستيراد والتصدير ، وفى البنوك ٠

نعم ان عددا من فقراء اليهود ،تحت تأثير الدعاية الصهيونية، قد هاجروا من مصر الى اسرائيل ، لكن هذا العدد أخذ يتناقص بشكل ملحوظ منذ قامت الثورة ، ويرجع التناقص أساسا الى عاملين : أولهما التمييز فى اسرائيل بين اليهود العرب واليهود الوافدين من أوروبا ؛ فقد جاءت الأنباء ممن هاجروا الى اسرائيل، بأن اليهود العرب هناك يكلفون بأداء أحط الأعمال شأنا ، كالعمل فى المجارى ، برغم انهم قد يكونون ممن ظفروا بقسط عال من التعليم ، على حين أن اليهود الوافدين من أوروبا يعاملون كما لو كانوا سادة ، وكما لو كان اليهود العرب عبيدا لهم وخدما ؛ وأما العامل الثانى فهو ما يشعر به اليهود المصريون – فى حكومة الثورة – بمساواة تامة بينهم وسائرالمواطنين من مسلمين ومسيحيين فهم يختارون لأنفسهم من ضروب الأعمال ما يشاءون ، على حين أن زملاءهم فى اسرائيل يجبرون على الأعمال التى تختارها لهم السلطات ٠

على أن الدعاية الصهيونية – برغم هذه الحقائق – ما تزال تجد سبيلها الى نفوس عدد من اليهود الفقراء ، الذين قد يتوهمون أنهم مصادفون ثراء فى اسرائيل ، فيهاجرون بمعونة تأتيهم من عملاء الصهيونية ، فترسل لهم تذاكر السفر مجانا الى مرسيليا ، كما ترسل لهم اعانات مالية لاعداد أنفسهم بالثياب وغيرها من لوازم السفر ؛ وان الحكومة هنا لتعلم مقصد المهاجرين ، ومع ذلك فهى لا تقف فى سبيل هجرتهم ٠

ويقول هذا الصحفى اليهودى المصرى فى تقريره : اننى لأرى – باعتبارى مواطنا مصريا يعتنق اليهودية دينا – أن الدول العظمى قد اقترفت أفحش خطيئة ضد يهود العالم بأن أقامت دولة اسرائيل ؛ لأنها بذلك قد عزلت اليهود فى معظم أرجاء الدنيا

اذ نظر اليهم على أنهم موالون لهذه الدولة الوليدة ، وانهم ليسوا على ولاء للبلاد التى يعشون فيها ، وحسبوا كما لو كانوا مواطنين اسرائيليين يقيمون خارج بلادهم ؛ وفى الوقت الذى عارضت فيه تلك الدول العظمى بكل قوتها ، النازية والفاشية ، واتهمتهما باضطهاد اليهود فى المانيا ؛ وفى الوقت الذى لم تدخر فيه تلك الدول العظمى جهدا فى ايواء اللاجئين اليهود الذين طردوا من المانيا ، فهى لم تصنع — حتى الآن — شيئا قط لاعادة اللاجئين العرب الى ديارهم فى فلسطين ، أو لتعويضهم ، وتركتهم خلال السنوات السبع الماضية (من ١٩٤٨ الى ١٩٥٥ وهى تاريخ كتابة هذا التقرير) مشردين فى الصحراء ؛ بلا مأوى ؛ واننا نحن اليهود المصريين لنشعر بالمفارقة حين نرى أنفسنا فى مأمن من وطننا ، ثم نرى هؤلاء اللاجئين يتجرعون العيش المر فى حياة متوترة قلقة ..

وفى رسالة أخرى من القاهرة ، وصف الكاتب مقابلة له مع شيكوريل ، يقول فيها : قابلنا السيد شكوريل فى مكتبه الكائن فى متجره — وهو اكبر متجر فى مصر ، ملىء بصنوف السلع ، جميل البناء حديثه — وكان معه فى مكتبه الحاخام ناحوم ونائب مدير المتجر ، الذى هو عضو بارز فى الجالية اليهودية ؛ انك حيثما توجهت هنا فى لقاء على ميعاد ، كانت أول خطوة فى مراحل العمل هى أن تشرب فنجانا من القهوة التركية — وبهذه البداية بدأت زيارتنا للسيد شيكوريل ، فقلما يبدأ حديث جاد الا بعد أن تكون هذه الشعيرة قد تمت ؛ وبدأت أنا الحديث — كما رجانى السيد شيكوريل أن أفعل — بأن أخبرتهم عن المجلس اليهودى الأمريكى، وعن دهشتى السارة التى دهشتها حين سمعت الحاخام ناحوم وهو يحدثنى عن اليهود فى مصر ، والطمأنينة التى يتمتعون بها فى حياتهم ؛ وشرحت لهم كيف أن ضجة الدعاية الصهيونية فى أمريكا، والدعوة هناك لجمع المعونات لاسرائيل ، قد ضللت حتى أولئك الذين ارادوا منا أن يحصلوا على معلومات صحيحة عن حالة اليهود فى البلاد العربية ، فكان كل ما سمعناه تقريبا هو التهم التى وجهتها الصهيونية واسرائيل الى العرب بأنهم يريدون ابادتهم ، وبأنهم

يضطهدون الساميين ؛ فأكد لى السيد شيكوريل صحة ما سمعته قبل ذاك من الحاخام ناحوم،وأن هذه التهم كلها باطلة بطلانا تاما؛ نعم ان هناك شعورا بالقلق ، لكنه شعور ناجم من التحول العميق الذى تتحول به البلاد من حياة الى حياة ، لا من اضطهاد موجه الى اليهود بأية صورة من الصور ؛ ولئن كان الفقر الشديد شائعا بين اليهود هنا ، فهى حالة تصدق على مصريين كثيرين من ديانات أخرى ، وان مثل هذا الفقر لهو نفسه أحد العوامل الهامة التى أدت الى قيام الثورة ؛ وقد اتهم السيد شيكوريل وكلاء الصهيونية باستغلالهم لأمثال هذه الظروف القائمة ، مع علمهم أنها لا تمت بصلة على الاطلاق بعلاقة اليهود بغيرهم ؛ •• ويعتقد السيد شيكوريل أنه برغم جهود الصهيونية نحو تهجير اليهود ، فليس هنالك الا عدد قليل جدا من يهود مصر يفكرون أقل تفكير فى الهجرة الى اسرائيل .

ولعل أقوى حجة قدمها السيد شيكوريل فى حديثه ، هى خبرته الشخصية التى صادفها فى عمله ، فقد أحرق متجره فى حريق القاهرة التى حدثت فى يناير سنة ١٩٥٢ ــ وكان ذلك قبل الثورة ــ فواجه هو وشركاؤه هذا السؤال : هل يعيدون بناء المتجر فى القاهرة ؟ أو يقررون بأن الأمل فى المستقبل مسدود أمام اليهود المصريين ؟ « وان جوابنا عن هذا السؤال » ــ هكذا استطرد شيكوريل فى حديثه « لتراه قائما فى هذا البناء الجديد الذى يعد من أجمل المبانى فى مصر ، فهو كاف وحده للدلالة على ما نظنه بالنسبة الى مستقبل اليهود فى مصر » .

ومضى الكاتب يقص فى رسالته هذه عن حديث فرعى دار فى مكتب السيد شيكوريل ، « وذلك أن الجالية اليهودية أرادت أن تقيم لنا ــ زوجتى وأنا ــ احتفالا تكريميا،وأراد السيد شيكوريل أن يستطلع مسئولا فى الحكومة رأيه فى ذلك ، وجاءنا شاب نابه واشترك معنا فى الحديث ، فأكد لنا رغبة أولى الأمر فى أن يحضر بعضهم هذا الحفل ، لأنهم حريصون اشد الحرص على أن يظهروا

للجالية اليهودية ما يكنونه لهم من رعاية لأوجه نشاطهم الاجتماعي؛ واذن فالحكومة لم تكتف بمجرد الموافقة على اقامة الاحتفال ، بل أرادت المشاركة فيه ؛ ان رجال الحكومة هنا يعلمون ما يتهمهم به الصهيونيون من اضطهاد للسامية ، ويريدون أن يبطلوا الاتهام ، وقد كان أروع جانب من حديث الشاب اللامع الذى جاءنا موفدا من الحكومة ، حين أخذ الحاضرون يحددون مكان الاجتماع ، فكان رأى شيكوريل أن يكون الاجتماع في مكان ما من ممتلكات الجالية اليهودية ، فاصر الشاب على ان يكون الاجتماع فى فندق سميراميس، تاركا الاختيار الأخير للسيد شيكوريل ، لكن وجهة نظره فى تفضيل الفندق للاجتماع، أقامها على أساس أنه بينما الحرية التامة مكفولة لكل فئة دينية أن تمارس شعائرها على أى نحو شاءت ، فان الحكومة حريصة على الفصل بين النشاط الاجتماعى والعبادة الدينية ، وان اجتماعا كهذا اذا ما اقيم فى فندق عام ، كان دليلا على الفصل بين الجانبين •• » ويقول صاحب الرسالة انه بعد حوار طريف بين شيكوريل من طرف ، وهذا الشاب النابه من طرف آخر ، سئل ماذا تختار لنفسك أنت وانت موضع التكريم ؟ فأجاب بأنه برغم أنه لا يهتم بمكان الاحتفال أين يكون ، لكنه يؤيد الشباب فى وجهة نظره ، لأنها هى نفسها وجهة النظر التى ينظر منها المواطن الأمريكى •

ويكمل الكاتب رسالته هذه بوصف لزيارة قام بها لمديرية التحرير ، وللجهود التى رآها مبذولة هناك ، واستطرد ليثنى على العزيمة الماضية التى لا تكل ولا تمل ، عزيمة الحكومة والزعماء فى بعث الحياة بعثا جديدا؛ثم يصف زيارته للمحلة الكبرى ومصانعها، وللمراكز الاجتماعية فى الريف ، ويختم بحديث دار بينه وبين دبلوماسى فى وزارة الخارجية ، تحدثا فيه عن سياسة مصر تجاه اسرائيل ، فوضع له هذا الدبلوماسى النقط فوق الحروف ، مما جعله على علم تام بموقف العرب من هذه المصيبة التى أصيب بها العرب على أيدى المستعمرين •

ونخطو خطوا خلال الرسـائل المرسلة من بغداد ودمشـق وبيروت وفيها معلومات قيمة وملاحظات جديرة بالنظر ، لنصـل مسرعين الى رسائل الكاتب من القدس بقسميها العربى والمحتل .

ففى رسالة من القدس العربية يكتب (بتاريخ ٢١ مايو (أيار) ١٩٥٥) قائلا انه يكتب والشعور يتملكه بأنه قد بعد عن دنيا الواقع بعدا لم يحس له نظيرا من قبل؛ وانه لمن المفارقات الغريبة أن يكون هذا الشعور باللاواقع منبثقا من حقيقة واقعة ، وهى أن الكاتب يكتب ما يكتبه وهو قابع فوق المركز العصبى للمشكلة التى استنفدت كل طاقاتهم وقدراتهم العقلية مدى أعوام طوال : « فها هو ذا حائط بأكمله من حوائط غرفتنا فى الفندق مصـنوع من زجاج ، يؤدى بنا الى شرفة رائعة ، لو وقفت فيها استطعت بالفعل أن أنفذ ببصرى خلال نوافذ البيوت فى القدس المحتلة ؛ وقد اجتمعت هذا المسـاء ـ فى حفل ساهر ـ بأناس عرب كانوا فيما مضى يعبرون هذه الرقعة الصغيرة عائدين الى منازلهم : لكنهم الليلة لا يستطيعون الا أن ينظروا من بعيد ـ وأن يتذكروا ؛ وانه لمن هراء القول أن يناقش بعضنا بعضا فيمن هو المسئول عن كون هؤلاء الناس واقفين هنا وليسوا هناك ، لأنه اذا كان صندوق الحلوى الزجاجى يحول بين الطفل والحلوى ، فانها عندئذ تكون حقيقة لا تغيرها حقيقة أخرى ، وهى أن ثمة خلافا فى الرأى عن اسم الصانع الذى صـنع زجاج الصندوق ؛ ويكفى أن تكون الحلوى ممتنعة على هؤلاء الناس هنا ، بعد أن كانوا هم أصحابها »

ويمضى الكاتب بعد ذلك فى التعبير عما يشعر به فى هذه الرقعة المليئة بذكريات التاريخ ، والتى يمر عليها الزمن وكأنما هى فى أزلية أبدية لا تشـارك الزمن فى عبوره : « فاليوم الذى انقضى عليه الآن ثلاثة آلاف عام ، واليوم الذى سنصبح عليه غدا فى هذا المكان ، موصولان فى وحدة زمنية واحدة ؛ ففى موضـع قريب من قبة الصخرة كان العمل قائما لرصف طريق يمتد الى بيت لحم ، وعندما أزالت آلات الهرس بعض الأنقاض من الطريق ،

انكشف جزء « جديد » من جدار قديم ، مما اضطر القائمين بالعمل أن يدوروا بالطريق فى انحناءة بحيث يحافظون على الأثر المكشوف، الى أن يقررعلماءالآثار المتخصصون ما اذا كان هذا الجدار«الجديد» القديم جزءا من « المعبد » الأصلى » •

وهنا يستطرد الكاتب ليعود الى بعض ملاحظاته التى وقعت له فى زيارته لسوريا ولبنان ؛وبعد ذلك يمضى فى رسالتين متتابعتين يشرح ويحلل ويصف كل ما رآه فى معسكرات اللاجئين ، بروح ساخطة على الصهيونية التى أحدثت هذه الفظائع على رقعة كان ينبغى أن تكون آمنة مطمئنة •

ويدخل القدس المحتلة باسرائيل ؛ فكان أول ما أثار حيرته ودهشته وغيظه أن ذلك الرجل « أفرام هرمان » قنصل اسرائيل العام فى نيويورك ، كان قد أذن له بدخول اسرائيل ، لكنه فيما يبدو قد سجل الاذن على صورة تثير شكوك الواقفين على الحدود ؛ يبدأ الكاتب رسالته قائلا : هذا ختام اليوم الأول ــ أو على الأصح نصف اليوم ــ لنا داخل اسرائيل ؛ لقد عبرنا بوابة « مندلبوم » فى الساعة الثانية بعد الظهر ، وأن هذه « البوابة » فى حد ذاتها لظاهرة تثير الاهتمام ، وترمز للموقف كله هنا ؛ فبوابة مندلبوم هى « نقطة عبور » تمتد بضع مئات من الياردات على شارع كان ذات يوم شارعا عاما عاديا فى القدس قبل حرب ١٩٤٨ ؛ وهو شارع يصل المدينة القديمة بالمدينة الجديدة ؛ وأما اليوم ، فعند مكان معين منه ، يقوم منزل كان يسكنه فيما مضى رجل بهذا الاسم « مندلبوم » ، وترى هنالك كوخا صغيرا لشرطة الأردن ؛ أما المنزل فقد ضرب أثناء الحرب وهجره ساكنوه ، فاذا ما غادرت كوخ الشرطة الأردنية دخلت فى جزء يمتد بضع مئات من الياردات،هو جزء حرام لا يتبع أحدا بعينه ، لكنك لا تسير عبر هذا الجزء الا اذا كنت من قبل قد أخطرت الحراس على جانبيه (الاردنى والاسرائيلى) حتى اذا ما قطعته ، ألفيت كوخا صغيرا آخر ، حيث الشرطة الاسرائيلية تراجع أوراقك ، داخلا كنت أو خارجا » •

وبعد هذه المقدمة القصيرة يذكر لنا الكاتب أنه لولا شعوره بواجبه نحو نفسه ، ولولا ما تذرع به من عناد ، لما اجتاز الحدود الاسرائيلية أبدا ؛ ثم يقص قصة ذلك الشعور كيف نشأ عنده ، فيقول انه كان قد قضى معظم الصباح محاولا الحصول على استمارة معينة تسجل عليها تأشيرة الدخول فى اسرائيل ، لأنه لو سـجلت له هذه التأشيرة فى جواز سفره ، لما استطاع بعد ذلك أن يدخل البلاد العربية بذلك الجواز ؛ وهو يشـهد بأن الموظفين فى الجانب الأردنى كانوا أكثر من مجرد معاونين له ، فقد تطوع أحدهم بالمجىء من داره لا لشىء الا ليضع له تأشيرة الخروج من حدود الاردن ؛ لكنه ما أن بلغ حدود اسرائيل حتى بدأت المتـاعب فبرغم أن الأمـر عادي ومألوف، فقد اضطر الى أن يشرح للحراس على الحدود لماذا يريد أن توضع له تأشيرة الدخول على الاستمارة لا فى جواز السفر؛ فأعجب العجب أن« ضابط الهجرة قد غافلنى لحظة أدرت فيها بصرى الى السيارة التى كانت زوجتى فيها مع القنصل الأمريكى ، ووضع التأشيرة على جواز السفر ، لا فى الاستمارة المنفصلة التى قدمتها له » وبرغم أن الرجل أخذ يعتذر عن « الخطأ » فان الزائر يقول فى رسالته : « لكننى على يقين من انه خطا متعمد » .

يدخل الزائر مع زوجتـه بسـيارة القنصـل الأمريكى فى اسرائيل ، فاذا بمندوب سياحى يلاقيه ، ليصحبه فى سيارة أعدها له الى فندق الملك داود ، وهنا اقترح القنصل أن يأخذه فى سيارته هو ، حتى لا ينقلوا الحقائب من سيارة الى أخرى بغير داع ، فما هو الا أن أبدى مندوب السياحة غيظه الشديد ، قائلا أن الزائر على كل حال عليه أن يدفع أجر السيارة التى أعدت له ،سواء استخدمها أو لم يستخدمها ؛ وهنا يعلق الكاتب بقوله انه عنـدئذ أحس بأن المسألة يستحيل أن تكون مجرد حسرة على بضعة جنيهات اسرائيلية، خصوصا وانه لم يقل انه ممتنع عن الدفع ، بل « لابد أن يكون عند المنـدوب رغبة فى أن ينفرد بنا ــ دون القنصـل ــ حسـب تعليمات وجهت اليه؛ وقد أثبتت الحـوادث بعدئذ صـدق ما أحسسته » .

وأخذ الكاتب يقارن بين ما تمتع به من حرية اختيار لما يراه وما لا يراه حين كان فى البلاد العربية جميعا ، وما يجده الآن فى اسرائيل من شعور بالتوجيه الذى يرسم له ما يراد له فعله ، سواء صادف عنده قبولا أو لم يصادف؛ « اننى لأشعر بأسف تجاه هؤلاء الاسرائيليين ، انهم فى الحقيقة لا يفهموننا نحن رجال الجمعية اليهودية ، ولا يفهمون العرب » - لم يكد يستقر الزائر فى فندقه عشرين دقيقة حتى جاءه رجل من وزارة الخارجية ، ثم ما هو الا أن طفق يلقنه بما أرادوه له من دعاية : كيف أن اسرائيل « يحاصرها » العرب ، وكيف يهدد « المتسللون » طمأنينتهم وأمنهم ، وكيف أن العرب لا يريدون معهم سلاما ، بل يدبرون أخذا بالثأر ؛ ولقد صارحه الكاتب - فيما يروى - بأنه اذا كان العرب « يتسللون » لأعمال جزئية محدودة ، فاسرائيل «تقاتل» قتالا على نطاق واسع، وأنه لا يرى أن مثل هذا الفعل من جانب اسرائيل - وهو متكرر - يمكن أن يكون طريقا موصلا الى اقناع العرب بحسن الجوار ؛ وأضاف الكاتب الى محدثه الاسرائيلى بأنه لم يحضر ليسمع محاضرة عن التسلل العربى ، بل حضر ليرى على الطبيعة الجانب الصهيونى من اسرائيل (يلاحظ أن كاتب هذه الرسائل يظن أن لو نزعت اسرائيل من صلاتها بالصهيونية العالمية ، بحيث أصبحت دولة مقتصرة على حدودها وعلى سكانها ، فربما أمكن تثبيت السلام بينها وبين العرب) .

يذكر الكاتب مضايقات كثيرة لاقاها من دليله الاسرائيلى ، فاذا طلب منه أن يدبر له لقاء مع هذا الشخص أو ذاك ، راوغه ليقابل غير من يريد ؛ واذا رافقه الدليل فى أماكن سياحية ، أخذ يضيف من الملاحظات الصبيانية ما ضاق له صدر الزائر ، الذى لم يسعه الا أن يكتب : « لقد ظننت أن اليهود هنا سيتمكنون من العيش « العادى » خالين من العقد التى لاحقتهم من هتلر ومن اضطهاد السامية ؛ لكننى - بعد يوم ونصف - أشهد بأننى لم أجد ما توقعته ؛ فهم اذا حدثوك ، فاما أن يبرروا سياستهم

العدوانية تجاه العرب ، بأن « العرب يكرهونهم » ، واما أن يبرروا لك ضرورة اعتمادهم على اليهود الأمريكيين ، ليزودوهم بالمال الذى يخلصون به اليهود من هذا البلد أو من ذاك .. انه لواضح غاية الوضوح أن هؤلاء الناس ليسوا هم الشعب العادى الصحى المتفتح الذى قيل لنا ان الدولة « اليهودية » كفيلة بأن تنشئه ؛ بل هم بالغو الحساسية لشتى المركبات النفسية التى تعتمل فى حياتهم، وليس أقل تلك المركبات شأنا شعورهم بالذنب تجاه اللاجئين العرب ، وادراكهم لضرورة اعتمادهم على صدقات الأمريكيين » .

يذهب الزائر مع دليله الى جبل صهيون الذى يقال ان داود قد دفن فيه ؛ ويصعد الى القمة سلالم كثيرة ، حتى اذا ما بلغها لم يجد ما توقعه من عناية ونظافة ، فيسأل دليله عن سبب ذلك ، فيجيبه الدليل بأن رواده على الأغلب هم من اليهود الذين وفدوا من بغداد ،ثم يضيف اضافة يسخر منها الكاتب ،اذ يقول : « اننا نحن (الغربيين) لم نعد نقصد الى هذا المكان الا نادرا » ؛ وهنا يعلق الكاتب بقوله ان ما أغاظه من هـذه الملاحظة وأمثالهـا من الدليل ، هو هذا التناقض المنطقى فى أقوال الاسرائيليين ، لأنهم كلما نقلوا يهودا من وطنهم وعدوهم بجنة اسرائيل ، فاذا ظل اليهود الوافدون من هذا البلد أو ذاك على عاداتهم القديمة ، فأين اذن الجنة التى وعدتموهم بها فى اسرائيل ؟ فيم هذا التفاخر عنـد الاسرائيلى الوافد من الغرب على زميله الوافد من الشرق ، ما دام الزعم الأساسى هو أن اسرائيل ستضم اليهود أخوة ، وتخلصهم من اضطهاد غير اليهود ؟ ويلاحظ الكاتب فى رسائله بأنه كلمـا وقع فى رحلاته على جزء نظيف قال له الدليل أن هذا من صنعهم هم ــ يقصد اليهود الغربيين ــ وكلما وقع على جزء قذر،قال له الدليل انه مستـقر لجماعة من يهـود الشرق ؛ مثال ذلك حين مر بأحـد « الكيبـوتزات » ــ أى أماكن الحيـاة الجماعيـة ــ (ولاحظ أن الكيبوتزات هى موضع الفخر عند الاسرائيليين) فهاله أن يرى ما رآه من كآبة وقذارة ، فالسـاحات تنتثر فى أرجائها القمامة والصفائح الفارغة وبقايا السيارات القديمة المهجورة ؛ ولما دخل

قاعة الطعام المشتركة ، وجدها من القذارة بدرجة لم يكن يتصورها قط ؛ فعندئذ سارع الدليل بقوله : ان هذا ليس هو الكيبوتز المثالى ، وسأريك غيره لترى النظافة وجمال التنسيق ؛ ومر الزائر بقرية قديمة يسكنها يهود من اليمن ، ولما لحظ الدليل على وجه الزائر دهشة من تأخر الحياة ، أسرع بتعليقه على الموقف ،بأن أهل اليمن هكذا عاشوا فى بلدهم ، وهكذا يحبون أن يعيشوا ؛ وهنا يسأل الكاتب فى خطابه : هل يسع الانسان سوى أن يتساءل فى تعجب : ففيم اذن زعمتم أنكم ستخلصون هؤلاء الناس مما كانوا فيه من مرض وفقر ، وطلبتم المعـونة المالية لتتمكنوا من عملية الخلاص هذه ؛ ثم يضيف الكاتب من عنده أنه لا يشـك فى أن الاسرائيليين حين وضعوا هؤلاء اليمنيين فى تلك القرية ، وتركوهم بغير عناية ، فانما فعلوا ذلك صدورا عن تعصب عنصرى من ناحية اللون ، لأن هؤلاء اليهود الوافدين من اليمن ــ كما يقول الكاتب ــ يكادون يكونون سود البشرة ، ولم يرد الاسرائيليون « البيض » أن يمزجوهم مع سائر المجتمع ؛ فماذا اذن بقى للصهيونية من دعوى تدعيها بأنها هى البلسم الشافى الذى سيقلب أرض اليهود جنة ونعيما ، بالمعنى المادى والمعنى النفسى على السواء ؟ ٠

انه كتاب صغير ، فيه ست وعشرون رسالة بعث بها مدير المجلس اليهودى الأمريكى الى صديقين له من رجال ذلك المجلس ، تقرؤه فتجد بين سطوره نكهة لم نألفها عند الأمريكيين خاصـة ، فيأخذك شىء من الأمل ، الى الاعتقاد بأن الانسانية لن تعدم صوت الصدق يرتفع آنا بعد آن ، فتطوى الكتاب وأنت تردد لنفسـك عنوانه الدال : على من يعرف الحق أن يعلنه ٠

هذه الأفعى كيف تسللت

هل أنسى تلك الساعة الباكرة من ذلك الصباح الصيفى الجميل ، ذات يوم من شهر **يونيو سنة ١٩٣١** ، عندما نزلنا ـ شقيقى وأنا ـ فى محطة اللد بفلسطين الحبيبة ، نستبدل فيها قطارا بقطار ، قاصدين الى القدس لنراها لأول مرة ؟ هل أنسى تنك الساعة الباكرة من ذلك الصباح الصيفى الجميل ، ولم تكن الشمس قد ظهرت بعد فى الأفق ، الا طلائع من نورها سبقت لتنشر فى الفضاء ضوءا رماديا هو أحب أضواء السماء الى نفسى ؛ وكان الهواء رطبا ينعش الوجوه بلمسته الرقيقة ؛ ولم يكن على رصيف المحطة أحد فى انتظار القطار ـ سوانا ـ الا رجل يرتدى سروالا قصيرا يبلغ الى ما فوق ركبتيه ، وقميصا فيه جيبان على الصدر منتفخان ؛ كان معنا حقيبة وضعناها على أرض الرصيف ، ولم يكن مع الرجل شىء ؛ أخذنا نحن نذرع الرصيف بخطوة وئيدة ، جيئة وذهابا ، وأخذ الرجل كذلك يذرعه فى اتجاه مضاد لاتجاهنا ، فكنا نلتقى معه عند نقطة يختلف وضعها كل مرة ، لاختلاف السرعتين ، نحن فى ذهابنا وهو فى جيئته ؛ فننظر اليه بأعين مرتابة ، وينظر الينا بعين تحملق فى شر وسوء ؛ حتى وقف ذات مرة عند حقيبتنا فوقفنا ، وبادرناه بتحية الصباح بالانجليزية ، اذ حسبناه من القوم ، لأن سمته من سمتهم ، فأجاب التحية فى عبوس يشيع القشعريرة فى البدن ؛ وبدأت بسؤاله : بريطانى أنت ، أليس كذلك ؟ فأجاب : لا ، فسألته : وماذا تكون قوميتك اذن ؟ فأجاب : يهودى ؛ فقلت فى دهشة السذاجة البريئة : اننى لم أسألك ما عقيدتك فى الدين ، بل سألتك ما قوميتك ؟ وهنا قال نعم ، يهوديتى هى قوميتى ... تبادلت مع شقيقى نظرات

التعجب ، وصمتنا وصمت ، وجاء القطار ، فاتخذنا منه مكاننا الى القدس .

ولم نكد نخلو الى انفسنا فى القطار ، حتى تبادلنا السؤال والجواب فيما رمى اليه الرجل بقوله ان يهوديته هى قوميته ؛ ولكن هل كان فى علمنا عندئذ ما يلقى لنا الضوء ؟ كان قد مضى على فراغنا من الدراسة عام ، وكان كلانا ممن يتابعون ما يصدره المفكرون والأدباء ، حتى ليمكن القول اننا كنا عندئذ خير مثال يضرب للمتعلم المثقف العليم بما يدور به الفكر فى بلدنا على الاقل ، ومع ذلك فلم يكن لنا من الدراية ما يكفى أن ندرك أبعاد هذا التوحيد الذى زعمه الرجل بين قوميته ويهوديته ، ذلك لأننا لم نكن نعلم بما يكفينا أن نلم بما كان يجرى على أرض فلسطين ، ولست الى هذا اليوم أدرى ، أكان التقصير منا ، أم كان من رجال الفكر والأدب ؟

ونزلنا بالقدس فى فندق متواضع ، ولم نكد نضع حقيبتنا فى الغرفة ، حتى خرجنا ، الى أين ؟ لماذا لا نجلس قليلا فى هذا المقهى المقابل للفندق ، وهو يعج بالناس ؟ ان ذكرى اللحظة مازالت ماثلة فى عينى ومسمعى : الضوء ساطع ، الظل عميق ، فالفواصل حادة بين الظل والنور ؛ المكان متفجر بالصوت ، فالباعة يعلنون عن بضاعتهم ، ورواد المقهى يخبطون على المناضد ، ويتصايحون ، وقوة الحياة بادية ؛ جلسنا ، ولعلنا قد أثرنا حب السؤال فى بعض المشاهدين ، عمن نكون ؟ لأن مشيتنا المترددة ، ونظراتنا المتطلعة ، ووقفتنا المتسائلة ، كلها تعلن اننا قد هبطنا الدار لتونا ؛ فما هى الا أن قدم شاب وسيم الينا نفسه ، نسيت الآن اسمه ، لكنه كان — فيما اذكر — قريب التخرج من دراسة القانون ، وكان يشتغل بالمحاماه ، واستأذن وجلس ، فما فرح أحد بلقاء أحد كما فرحنا به وفرح بنا ؛ وكان أول ما نطق به من سؤال : ما أنباء « القضية » فى مصر ؟

« قضية » ؟ ! وتبادلت مع شقيقى نظرة تستفهم المعنى ؛

أية « قضية » تعنى يا صديقى ؟ هنا أعاد علينا الشاب ذكر « القضية » ولكن فى حرارة المتحمس هذه المرة ؛ « قضية العروبة اعنى ، قضية الوطن العربى ما أعنيه ، قضية هذه الأرض الطاهرة فلسطين التى تكاد تذهب نهب الناهبين هى بعض ما أسأل عنه ... ما أنباء ذلك كله فى مصر ؟ » فكيف انسى ما اعتراني من خجل ، وما وثب الى ذهنى فورا ــ ولم أعلنه ــ بما يربط حديث هذا الشاب المتحمس بعبارة ذلك المتغطرس فى محطة اللد ؛ الذى ربط بين قوميته ويهوديته ؟

وطفق الشاب الصديق الجديد ، يحكى ويحكى ويحكى ، واخذنا نحن ننصت لنتعلم ، ولتضطرب قلوبنا لما علمناه ؛ اذن فهاهنا النكبة نازلة بالعرب وبالعروبة ونحن فى عمى وفى صمم ؟ انه لم يكن قد مضى ــ حينئذ ــ الا عام واحد على ضحايا حادث البراق ؛ وما حادث البراق ؟ هو الحادث المفجع الذى كان أشعل أول ثورة دامية فى فلسطين سنة ١٩٢٨ ؛ والبراق عند المسلمين هو حائط المبكى عند اليهود ، واراد اليهود أن يستولوا عليه بعد أن كان فى قبضة المسلمين ، فثار المسلمون ، وامتدت ثورتهم من القدس الى سائر مدن البلاد وقراها ، حتى لقد اضطرت حكومة الانتداب البريطانى الى استخدام القوة لقمع الثورة ، وصدرت أحكام بالسجن على ثمانمائة عربى ، أحكام بالاعدام على عشرين ؛ منهم ثلاثة نفذ فيهم الحكم منذ عام واحد من تلك الجلسة التى جلسناها نحن فى المقهى بالقدس ، نستمع الى زميلنا الشاب يشرح لنا الأحداث ، وهم الثلاثة الذين خلدهم الشاعر الفلسطينى ابراهيم طوقان فى قصيدته « الثلاثاء الحمراء » لأن اعدام هؤلاء الشهداء الثلاثة قد وقع يوم الثلاثاء السابع عشر من شهر يونيو سنة ١٩٣٠ ؛ ومضى الزميل الشاب يروى كيف وضع الانتداب البريطانى أمورا خطيرة فى أيدى اليهود ، مكنتهم من النكاية بالعرب ، والعبث بحقوقهم .

فبدر من أحدنا سؤال برىء : وما شأن اليهود فى هذه الأرض العربية ؟ فكان لا بد للراوية أن يروى القصة من بدايتها .

انها رواية تروى بين قصص المستعمرين ؛ لأنها رواية عن مستعمر لم يميزه من سائر المستعمرين فى القرن التاسع عشر والعشرين ، الا أنه أشدهم جبنا وأخسهم نذالة ؛ ففى القرن التاسع عشر شب فى قلوب الأوروبيين سعار منهوم تجاه أفريقيا وآسيا ، كل يريد أن يلتهم من الذبيحة قبضة ؛ تسابق البريطانى والفرنسي والألمانى والايطالى والبرتغالى ، تسابقوا الى الغنائم ، فللأسبق الظفر ، لأن الغنيمة بغير صاحب قوى يحميها .. فدبت فى نفس الصهيونى عندئذ فكرة ، لماذا لا يكون بين المستعمرين مستعمرا ، وتلفت فى أرض الغنائم ، ووقع بصره على فلسطين العربية ؛ اذن لتكن هذه نصيبى .

لكن سائر المستعمرين وراءهم حكومات تؤويك وتؤويهم أيها الصهيونى ، ألست بريطانيا مع البريطانيين أو فرنسيا مع الفرنسيين ؟ لا ، لا ، اننى بريطانى وزيادة ، وفرنسي وزيادة ، والزيادة هى أنى من آل صهيون ؛ فاذا كان سائر المستعمرين يخططون لأنفسهم أن يدخلوا هذه الأرض أو تلك ليقيموا بين أهلها مستغلين لهم ولها ، فهدفى أنا الصهيونى هو استعمار من لون فريد ، لأننى سأحول الأرض المستعمرة وطنا ؛ ولما لم نكن الأرض التى اخترتها لاستعمارى الفريد أرضا خلاء ، بل هى ماهولة سكانها ؛ تحتم أن يلحق بالخطة الاستعمارية خطة فرعية ، هى أن أحل مكانهم ، وأسكن بيوتهم ، وليذهبوا ما شاءت لهم الأقدار أن يذهبوا .

هكذا بذرت البذرة الأولى فى رأس الصهيونى ، فلكى نزداد فهما للرواية بكل فصولها ، فلنفهم الصهيونية على انها حركة استعمارية نشأت مع بقية الحركات الاستعمارية الأوروبية فى وقت واحد ، وان اختلفت الدوافع والأهداف ، فاذا كان المستعمرون الآخرون يريدون ثراء وتجارة وتسلطا ، فالصهيونى فى استعماره يريد وطنا يحوله فيما بعد الى دولة ، ولاحظ أننى أقول « يحوله فيما بعد » لأنه بادىء ذى بدء لم يجرؤ أن ينطق ولو مرة واحدة على الملأ بأنه يريد فلسطين العربية ليجعل منها « دولة » يهودية ، لأنه

خشى المقاومة ؛ فاكتفى فى البداية بقوله انه يريد فلسطين العربية « وطنا » له ، فها هنا تقل المقاومة ، لأن الوطن الواحد قد يسعه ويسع الأكثرية العربية ، كما يكون البلد الواحد فى سائر أقطار الأرض « وطنا » للأقلية والأكثرية على السواء ؛ أما اذا أعلنت أقلية ما ، فى أرض ما ، بأنها تريد أن تجعل من نفسها « دولة » فعندئذ تكون المقاومة ؛ وأدرك المستعمر الصهيونى ذلك ، فلم يعلن نيته عن « الدولة » واكتفى برغبته فى « وطن » .

ولماذا وردت على الصهيونى عندئذ فكرة « الوطن » هذه ؛ الم يكن بالفعل قائما فى وطن ، ألم يكن مواطنا فى بلد ما ، فى انجلترا أو فى المانيا أو فى فرنسا ، أو فى أية داهية تبتلعه من وجه الأرض وتخفيه ؟ لا ، انه أراد أن ينفرد وحده بحركة استعمارية تميزه ، ولما كانت الموجة الاستعمارية التى عمت أوروبا فى القرن التاسع عشر ، قد صحبتها موجة شقيقة لها ، هى موجة التعصب القومى ، فلم يكن بد أمام الصهيونى — حتى تكون محاكاته كاملة وتامة — أن يقرن استعماره هو الآخر بجانب قومى ، فكيف يكون ذلك الا أن يجعل الأرض التى اختارها ليستعمرها وطنا قوميا له فى الوقت نفسه ، وبهذا تتم له العناصر كلها : استعمار وقومية معا ؛ ولما كان لكل « قوم » ذوى « قومية » حدود جغرافية ، فليجعل هو حدود قوميته عنصرا وديانة ، فتكون قوميته هى يهوديته كما قال لنا اليهودى المتعجرف فى محطة اللد .

الصهيونية حركة استعمارية ، فيها مقومات الحركات الاستعمارية التى أنبتتها ، ثم زادت عليها أنها تخفت فى جبن ، وخبثت فى نذالة ، فهى الأفعى تسللت مقنعة بعنصر ودين ، ولو كان العنصر والدين قوام الصهيونية — مجردا من الاستعمارية — لاتخذت الصورة نفسها التى تتخذها مشكلات العنصرية والأقليات الدينية وهى على وجه الأرض كثيرة .

ثم لم تترك الصهيونية صلتها بالاستعمار على هذه الصورة المجردة ، فربطتها بمستعمر معين فى ظروف معينة ، هو المستعمر الذى ربط أواصر استعماره بأرض فلسطين ، واعني بريطانيا .

وكانت بريطانيا أول الأمر واحدة من آحاد ، كانت ذئبا من قطيع الذئاب الأوروبية الهاجمة على فرائسها فى أفريقيا وآسيا ، لكنها كانت تختلف عن بقية الذئاب بأنها ابتلعت قارة الهند بأسرها بين ما ابتلعته ، فاذا كان الآخرون يبحثون عن فتات هنا وهناك ، فهى أيضا تبحث معهم ، لكن عينيها وقلبها وفؤادها موصولة بالغنيمة الضخمة كيف تصونها وتحميها ؛ ومن هنا كانت أهمية كل طريق مؤدية اليها ، ومن أهمها قناة السويس ؛ وكمن يمتلك فى يده جوهرة نفيسة ، يخشى عليها السطو ، فيحيطها بغلاف من ورائه غلاف ، ومن وراء الغلاف غلاف ، ثم يضع هذا كله فى صندوق يحويه صندوق ؛ فكذلك ارادت بريطانيا أن تصون الهند بصيانة قناة السويس ، وأن تصون القناة بصيانة ما يحيط بها ، ثم ما يحيط بالمحيط ؛ ومن هذه الأغطية المحيطة أرض فلسطين العربية ، لكنها أرض ــ كغيرها من الأراضى العربية ــ تحت حكم الأتراك ؛ فماذا تصنع يا ترى ؟ أتتركها مع الأتراك ليكون لها ذريعة تتذرع بها كلما طمع طامع أوروبى كفرنسا أو غيرها ؟ أم تنتزعها من الأتراك لتطمئن على حوزتها لها ؟ لقد أرادت لنفسها البديل الأول فى بادىء الأمر ، حتى نشبت الحرب العالمية الأولى ، وانضمت تركيا الى أعداء بريطانيا ، فلم يكن لها مناص عندئذ من أن تختار البديل الثانى ؛ لكنها لكى تختار هذا البديل الثانى كان يجب أولا أن تتحرر الأرض العربية من تبعيتها للسلطان التركى ؛ ومن ثم كان تحريكها للثورة العربية على الأتراك ، لتتمهد لها الخطوة الأولى على أيدى العرب أنفسهم ؛ فلما تم لها ما أرادت ، همت بالخطوة الثانية ، وهى أن تكون لها هى السلطة ، لا فى مصر وحدها ــ أرض القناة ــ بل فى هوامشها كذلك ؛ ومنها فلسطين .

وهاهنا لمحت الأفعى فريستها على مبعدة فزحفت زحفا كان أوله وئيدا وكان آخره افتراسا ؛ فلماذا لا تتعاقد الصهيونية مع بريطانيا كما يتحالف شيطان مع زميله الشيطان على شر يدبرانه ؟ فتعمل الصهيونية بأموالها ونفوذها على ترشيح بريطانيا فى مؤتمر الصلح أن تعين دولة منتدبة لحماية هذه القطعة من الأرض حتى

يحين الظرف المناسب لاستقلالها ، خشية أن تسارع اليها فرنسا أو غيرها ، وماذا فى مقابل ذلك؛فى مقابله أن يعد بلفور سنة ١٩١٧، وعده المشئوم ، بأن تكون فلسطين وطنا لليهود (ولم تكن نية « الدولة » قد كشف عنها الغطاء بعد) ؛ وهكذا حبكت خيوط المؤامرة بين مستعمرين ؛ فنفذ المستعمر البريطانى ما اتفق عليه ، واصدر اعلانه ذاك ؛ وبعدئذ تقدم المستعمر الصهيونى فدفع الثمن، وهو أن يسعى فى مؤتمر الصلح لتنصب بريطانيا دولة منتدبة على فلسطين .

ولم تكد بريطانيا تتسلم زمام الأمر هناك ، حتى أطلقت يدها فى افساح الطريق أمام شريك السوء ؛ فكان أول مندوب سام لها فى فلسطين صهيونيا ، ليطهو الوليمة على مزاجه ؛ وفتحت الأبواب واسعة أمام المهاجرين اليهود ؛ وأعطيت الأرض التابعة للحكومة لبعض هؤلاء الوافدين يستعمرونها ؛ وأذنت لليهود أن يقيموا لأنفسهم مدارسهم الخاصة ، ومنظماتهم العسكرية الخاصة ؛ وأغمضت العين عن عصابات الارهاب ؛ وماذا عن العرب فى ذلك الحين ؟ لم ينقطعوا عن احتجاجهم ، يطلبون من الدولة المنتدبة أن تطمئنهم على مصيرهم ، فترد الدولة المنتدبة بحرمان يقع على العرب بعد حرمان ؛ ومضت السنون ، فاذا بالجماعة اليهودية تزداد أضعافا مضاعفة ، فى العدد ، وفى المناصب الرئيسية ، وفى النفوذ ، بمقدار ما يتضاءل العرب .

وقامت الحرب العالمية الثانية ، وانتهت وكان المارد قد نما حتى لم يعد حضن الحاضنة يكفيه ، فأعلنت الحاضنة فطام ربيبها ، فانطلق العظيم المارد يبرطع فى ظل حامية أخرى اغنى واقوى ، تمخضت عنها الحرب الثانية ، هى الولايات المتحدة الامريكية ، فعملت على أن تعلن اسرائيل « دولة » كسائر الدول .

صنع المسخ ، وقال له صانعوه : كن « دولة » ، فلم يكن ؛ لأنه يعوزه كل مقومات الدول السوية ؛ ولذلك النقص فى تكوينه ، لجأ الى سياسة ذات شعب ثلاث،لا يلجأ الى اى منها الا من

ركبته عقدة النقص فزادته مرضا على مرض ؛ اما هذه الثلاثة الأثافى فهى العنصرية أولا ، والعنف ثانيا ، وشهوة التوسع ثالثا .

اما العنصرية فهى علة كامنة فى صلب الصهيونية ، لأنها هى الدعامة التى على أساسها زعمت أن لها كيانا قائما بذاته ، فـاذا كانت الجماعات فى مختلف جهات الأرض يربط أفرادها لغـة او حضارة او تاريخ او وحدة اقتصادية او وحدة ثقافيـة او غير ذلك من العوامل التى تربط الأفراد فى جماعة ، فان اسرائيل وحدهـا دون خلق الله جميعا هى التى لا يرتبط أفرادها بشىء من ذلك ، وانما تتخذ رباطها من عنصريتها ، زاعمة أن اليهود جميعا يرتدون الى اصـل واحـد ، فلا الـديانة نفسـها ولا اللغـة عنـد الصهيونية بكافية للترابط ، وانما الرابط عندها هو انتماء الأفراد الى أصل عرقى واحد ، وهو الشىء الذى لا تجد على وجه الأرض واحدا من علماء الأجناس يعترف بوجوده ، فالجنس النقى الخالص من الأخلاط خرافة خلقتها أوهام الطامعين تحقيقا لأطماعهم ، وحق لهم أن يلوذوا بهذا الوهم ، لانهم لو قالوا ان رباطنا هو العقيـدة الدينية ، وجدوا أن العقيدة متباينة فيما بينهم اشد التباين ؛ ولو قالوا انها اللغة العبرية ، وجدوا أن العبرية لم يكد يتكلم بهـا احـد ولا أن يكتبها احد قبل مولد الصهيونية .

وقد تولدت نتائج عن العنصرية الصهيونية ، منها أن يتكتل ليهود تكتلا يترك فجوة بينهم وبين سواهم ، كأنهم أثر خرب أحاط به خندق ؛ ومنها أن شطح المنعزلون مع الوهم فظنوا أن انعزالهم ذاك علامة تفوق ؛ واذا بدأت جمـاعة من الناس بعـزل نفسـها بنفسها ، تعذر عليها بعد ذلك ان تنساب فى جسم الامة التى يعيشون بين ظهرانيها ؛ ولكن هاهنا العجب اشد العجب ، فقد صنع اليهود الصهيونيون هذه العزلة بأيديهم عامدين متعمدين ، ليقولوا للناس انظروا كم تضطهدنا الشعوب الحاقدة ، لكنهم فى الوقت نفسـه يسرون لأنفسهم قائلين : اياكم والاندماج فى سائر الناس ؛ فالعـدو الأكبر للصهيونية ليس هو الاضطهاد العنصرى كما يزعمون ، بل

عدوهم الاكبر هو من يقول لهم : ها نحن أولاء قد فتحنا لكم صدورنا لنخالطوا وتختلطوا وتفنوا فينا ونفنى فيكم ؛ هذا هو عدوهم وأن حسب أنه هو لصديق ، لأن تجارتهم كلها قائمة على اساس العزلة العنصرية ؛.لقد حدث لكاتب هذه السطور اثناء مقامه فى امريكا ، وبعد أن القى محاضرة عن موقف العرب واسرائيل ، ان سئل : لماذا تضطهدون العنصر السامى ؟ فقال للسائل : لكننا نحن العرب ساميون فكيف نضطهد السامية ؟ فأخذت الحاضرين دهشة كانما هم يسمعون هذه الحقيقة لاول مرة ، غير انني لا اعلم كم من هؤلاء الحاضرين قد أدرك بأن اضطهاد السامية هذا بضاعة زيفت عليهم ؛ وانما زيفت عليهم البضاعة ليجدوا الأساس الذى ترتكز عليه الصهيونية فى اقامة دولة لهم هم وحدهم ، تجمع أشتاتهم ، كأن للمسيحيين دولة وللمسلمين دولة وللبوذيين أو للهندوكيين دولة !

وانه لما يلفت النظر فى هذا السبيل،أن اليهود حينما فتحت لهم أبواب فلسطين يهاجرون اليها أفواجا أفواجا-قبل أن تكون فكرة الدولة اليهودية لأحد فى حساب - مضوا فى مبداهم الى نهايته ؛ وصمموا على الا يخالطوا عرب فلسطين ، وحرموا على انفسهم اى شيء مما ينتجه العرب ، بما فى ذلك الأيدى العاملة ؛ فبدا للغافلين عندئذ أن انعزال اليهود فى فلسطين ليس كانعزال المستعمرين فى البلاد التى استعمروها عن أهل البلاد ، فانعزال هؤلاء المستعمرين عن الأهالى كان غطرسة وكبرياء وترفعا ، وأما اليهود النازحون الى فلسطين - هكذا بدا للغافلين - فلو أرادوا غطرسة كتلك،لاستخدموا الأيدى العاملة من العرب ، أما وهم يتولون أعمال أنفسهم بأنفسهم اذن فالمسألة مسألة « عنصرية يهودية » اعتزلت لا أكثر ولا أقل ؛ ولكن لم يكد يحقق اليهود أملهم فى قيام دولتهم ، حتى أبدوا للعرب الذين ظلوا بأرضهم لم يهجروها ، كل صنوف الغطرسة والكبرياء والترفع، أعنى أنهم اصطنعوا نحو هؤلاء العرب كل ما يصطنعه اى مستعمر نحو «الأهالى» الوطنيين فى البلد الذى يستعمره ؛لا ، بل كانوا أنكى من اى مستعمر آخر واضل سبيلا ، لأن الاول يبقى على من يستعمره ليستخدمه على أقل تقدير ، وأما الثانى فقد أراد أن يمحو، أبناء البلد المستعمر (بالميم المفتوحة) محوا ، ويستأصلهم

استئصالا من الارض ؛ تماما كما اراد أن يصنع النازيون باليهود حلا لاشكالهم ، فاذا ما بقي منهم أحد على ارضه، عومل بأشنع ماعرف العالم من تفرقة واضطهاد .

لقد بقي في فلسطين المحتلة جماعة من اهلها لم ينزحوا عنها ، فكيف تظنهم يعاملون هناك على أيدى اليهود ، ساده اخر الزمن ؟ انهم اولا ينحصرون في مناطق لا يتعدونها : وهم وحدهم هناك خاضعون للأحكام العسكريه ؛ يتولى الأحكام في مناطقهم ضباط عسكريون لا قضاه مدنيون ؛ ومن أيسر الامور أن يحكم على من يريدون الحكم عليه بالنفى عن البلاد ، والبقية العربية هناك هي وحدها — دون سائر سكان البلاد — لا ينتقل أفرادها من مكان الى مكان الا بتصريح ، وهي وحدها التى لا يسمح لها بحرية الكلمة ولا بحرية الاجتماع ، ولا باصدار الصحف ولا بتكوين الأحزاب السياسية ؛ وهي وحدها التي يقف التعليم لأبنائها عند حد محدود لا يعدوه ؛ وهي وحدها التي تقام امامه العراقيل في ميادين العمل حتى ينال منهم التعطل قبل أن ينال من سواهم ؛ والخلاصة أن تلك البقية العربية هناك لا تتمتع بحقوق المواطنة الكاملة .

والى هذا الحد ، ومن أجل هذه الأهداف ، يستغل اليهود مبداهم المصطنع بانهم مجموعة من البشر اضطرها الناس الى التقوقع، فكان ان أصبحت في عزلة عن الناس ، هي عزلة اختاروها اختيارا ليتخذوا منها منطلقا ينقضون منه في ستر الخفاء على فرائسهم ، مالم تكن تلك الفرائس منهم على يقظة وتنبه .

التقوقع اليهودى — اذن — هو أحد الأسلحة التى تستخدمها الصهيونية تحقيقا لأغراضها ، وأما المبدأ الثانى فهو اصطناع وسيلة الارهاب والعنف عندما تتاح لهم اول فرصة لاصطناعها ؛ وهم اذ يستخدمون العنف لا يستخدمونه استخدام الباسل الجرىء ، بل يستخدمونه كما يستخدمه الذليل الجبان ؛ فهم بعد أن استغلوا موقف العرب الأعزل من السلاح ، وانقضوا عليهم

بجماعاتهم الارهابية المسلحة أيام الانتــداب البريطانى ، بل تحت رعاية ذلك الانتداب، لم يترددوا حين سنحت لهم الفرصة فى أواخر أيام الانتداب أن يستديروا بارهابهم نحو من كانوا بالأمس حماتهم من الانجليز انفسهم ؛ ولما قامت دولتهم ونشب القتال بينهم وبين الدول العربية ، وتدخلت منظمة الأمم المتحدة ، لجأوا الى رصاصهم الغادر يســكتون به كل من تحدثه نفســه الشريفة من رجال الأمم المتحدة أن يميل نحو الانصاف والصدق ؛ ولما عقدت الهدنة بينهم وبين جيرانهم العرب ، أغوتهم نذالتهم حينا بعد حين بهجمــات فى الظلام يعقبها هروب واختفاء ؛ ثم توجت خستها فى تواطؤهــا مع شريكتيها على العدوان على مصر فيما يسمى بحرب الســويس سنة ١٩٥٦ .

ويبقى من مبادئهم الثلاثة مبدأ التوسع على حساب الآخرين ، بتخطيط مدبر فى الخفاء ؛ فكما أخذوا يدبرون سطوهم على فلسطين العربية خطوة فخطوة ، حتى أصبح الوهم حقيقة فى اعينهم ، مضوا فى تدبيرهم للتوسع فى أرض جيرانهم ؛ومبدؤهم هنا هو كمبدأهم فى اى ميدان آخــر ، اى انهم يخططون فى ظلمة الليــل ، وينكرون ويكذبون اذا ما كان ضوء الصــباح ويظلون كذلك الى أن يظنوا أن الغدر قد تكاملت لهم أسبابه ، فعندئذ يفاجئون ويباغتون ؛ أما الى اى حد يريدون أن يتسع ملكهم على الأرض ، فجواب ذلك بحسب الظروف ، حتى لقد يلجأون الى التوراة يستخرجون منها أحيــانا ما ينبغى لهم أن يمدوا ملكهم اليه ، لكن عبــارة « من النيــل الى الفرات » كثيرا ما ترد فى غضون أحلامهم .

وما دروا أن لحظة واحدة من لحظات العزيمة العربية ، قــد تقوض بنيانهم فوق رءوسهم أن لم يكن اليوم ، ففى الغد القريب .

مكتبة
د. زكي نجيب محمود

تجديد الفكر العربي	قشور ولباب
ثقافتنا في مواجهة العصر	حياة الفكر في العالم الجديد
مجتمع جديد أو الكارثة	جنة العبيط
مع الشعراء	الكوميديا الأرضية
من زاوية فلسفية	أفكار ومواقف
في حياتنا العقلية	موقف من الميتافيزيقا
في فلسفة النقد	قصة عقل
هذا العصر وثقافته	قصة نفس
هموم المثقفين	شروق من الغرب

المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري



دار الشروق